Escritos
Søren Kierkegaard



Volumen 4/1
Editorial Trotta

La repetición

Temor y temblor


ISBN 978-84-9879-716-9
9 788498 797169

Los dos escritos aquí reunidos, publicados el mismo día de 1843 con pseudónimos distintos, son una expresión acabada del genio literario y filosófico de Kierkegaard.

La repetición, firmada por Constantino Constantius, da cuenta de la tentativa aludida en su subtítulo: «Un ensayo de psicología experimental». Mediante la forma narrativa, se trata de que el concepto cobre existencia a partir de la vinculación entre «una individualidad» y «una situación». El narrador, envuelto en su propia peripecia de regresar a Berlín para determinar si la repetición es realmente posible, expone y analiza la historia de un joven enamorado de una muchacha, eco probable de la relación del propio Kierkegaard con Regine Olsen.

Temor y temblor, que recibe su título de la frase paulina, viene firmado por Johannes de silentio, pseudónimo que aporta la clave de la obra: el silencio de Abraham. El elogio de la figura de Abraham y la discusión de los problemas surgidos de las variaciones interpretativas de su experiencia en el monte Moriah dan pie para tratar la «lírica dialéctica» que se establece entre el secreto y su manifestación. Frente al héroe trágico, Abraham, que encarna la relación del individuo con lo absoluto, no puede hablar: en ello radican su angustia y su paradoja, inasimilables en términos éticos o estéticos.

Escritos de Søren Kierkegaard

En colaboración con el Centro de Estudios Søren Kierkegaard,
Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague.
Edición de Niels Jørgen Cappelørn, Darío González y Begonya Saez Tajafuerce

La traducción de esta obra ha contado con la ayuda
de Danish Arts Foundation

DANISH ARTS FOUNDATION

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Gjentagelsen, Frygt og Bæven
de acuerdo con la edición Søren Kierkegaards Skrifter, Bind 4,
udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret,
København, 1998 (© Københavns Universitet, 2013)

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-8164-364-0 (obra completa)
ISBN: 978-84-9879-716-9 (volumen 4/1)
Depósito legal: M-4611-2019

Impresión
Gráficas Cofás, S.A.

CONTENIDO

LA REPETICIÓN

TEMOR Y TEMBLOR

ABREVIATURAS

ctl. *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards bogsamling*, edición de H. P. Rohde, Copenhague, 1967. (Catálogo de subasta de la biblioteca personal de Søren Kierkegaard).

ESK *Escritos de Søren Kierkegaard*, edición de Niels-Jørgen Cappelørn, Darío González, Rafael Larrañeta y Begonya Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2000-2015. Citados según número de volumen y número de página.

GT 1740 *Det Gamle Testamente*, 1740, en *Biblia, der er: den ganske Hellige Skrifts Bøger*, Copenhague, 1830, ctl. 7. (Traducción danesa de 1740 del Antiguo Testamento).

Jub. *Hegels Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* [Edición del Jubileo de las Obras de G. W. F. Hegel], a cargo de H. Glockner, Frommann, Stuttgart, 1965. Citado según número de volumen y número de página.

NC *Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar-Fuster y Alberto Colunga, BAC, Madrid, 1985.

NT 1819 *Det Nye Testamente*, 1819, en *Biblia, der er: den ganske Hellige Skrifts Bøger*, Copenhague, 1830, ctl. 7. (Traducción danesa de 1819 del Nuevo Testamento).

Pap. *Søren Kierkegaards Papirer*, edición de P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, vols. I-IX, Copenhague, 1909-1948; 2.ª edición aumentada de N. Thulstrup, vols. I-XVI, Copenhague, 1968-1978 (vols. XIV-XVI *Index* por N. J. Cappelørn, Copenhague, 1968-1978). Citados según número de volumen, grupo (A, B y C), número de entrada y, de ser necesario, número de página.

SKS *Søren Kierkegaards Skrifter*, edición del Søren Kierkegaard Forskningscenter, red. Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne-Mette Hansen, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alistair McKinnon y Finn Hauberg Mortensen, Gad, Copenhague, 1994-2008. Citados según número de volumen y número de página. La indicación entre corchetes se refiere a los grupos de los escritos no publicados en vida del autor (*Diarios*: AA-KK; NB: *Notesbog*; cartas, dedicatorias, etc.), con especificación del número de entrada.

INTRODUCCIÓN

Los dos escritos aquí presentados, *La repetición* y *Temor y temblor*, fueron originalmente publicados el mismo día, aunque con pseudónimos diferentes. La imprenta de Bianco Luno tenía ya listos los ejemplares el 7 de octubre de 1843, pero Kierkegaard decidió que se demorase su salida hasta que no se hubiera terminado de imprimir una tercera obra, los *Tres discursos edificantes*, que esta vez había firmado él mismo como autor. Los tres volúmenes fueron publicados a la vez el 16 de octubre del mismo año. Como en otros casos, Kierkegaard corrió con los gastos de edición, y el jurista J. F. Giødvad actuó de intermediario en las conversaciones con J. F. Reitzel, quien recibió las dos obras en depósito y fue responsable de su venta. También el número de ejemplares fue, según se cree, el mismo: en cada caso, unos 525. En 1847, el librero Reitzel contaba todavía con 38 ejemplares de *La repetición* y 13 de *Temor y temblor*. El impresor, por su parte, seguía disponiendo de 215 ejemplares de la primera de estas obras y de 191 de la segunda. Ninguno de los dos escritos fue traducido a otras lenguas en vida del autor. La traducción alemana de *Temor y temblor*, proyectada ya en 1855, no llegó a concretarse. La obra fue publicada por vez primera en esa lengua en 1885.

El relato *La repetición. Un ensayo de psicología experimental*, firmado por Constantino Constantius, parece haber sido escrito en un lapso de tiempo relativamente breve. Se dispone de un único manuscrito, si bien las numerosas correcciones indicadas en los márgenes del mismo permiten hacerse una idea de la evolución del trabajo. En la portadilla es posible observar que la indicación del género de la obra, el nombre del autor ficticio y los epígrafes fueron modificados. Antes

de recurrir al subtítulo *Un ensayo de psicología experimental*, Kierkegaard había proyectado y desechado una serie de variantes en las que el término *Forsøg* —ensayo, tentativa, intento— aparecía como el elemento común: «Un ensayo infructuoso», «Una tentativa de descubrimiento», «Un ensayo de filosofía experimental». Del mismo modo, la propuesta del pseudónimo «Constantin Constantius» había sido precedida por otras dos: «Victorinus Constantinus de bona speranza» y «Constantin Walter». Dos pasajes de la Biblia, citados en el manuscrito a modo de epígrafe, fueron igualmente suprimidos[1].

El título *La repetición*, en cambio, parece haber estado presente desde el comienzo. Kierkegaard había empleado anteriormente ese concepto en su relato inconcluso *Johannes Climacus, o de omnibus dubitandum est* [Johannes Climacus, o de todo hay que dudar], redactado entre 1842 y 1843[2]. Tanto *Johannes Climacus* como *La repetición* presuponían, en mayor o menor medida, la necesidad de combinar la forma narrativa con la discusión conceptual. En el caso de *La repetición*, según leemos en los *Papeles* del autor, se trataba justamente de «hacer [...] que el concepto cobrara existencia» a partir de la relación entre un personaje («una individualidad») y una «situación»[3].

El «experimento» psicológico al que se alude en el subtítulo de *La repetición* cubre, a decir verdad, una diversidad de elementos narrativos entre los que se cuentan especialmente la observación del comportamiento de la «individualidad» en cuestión —un joven enamorado— y el viaje que el propio Constantius hace a Berlín, llevado por el recuerdo de un viaje anterior y por el propósito de determinar si la repetición es realmente posible. En este último caso vale la pena hacer notar, como un hecho relevante para la comprensión de la génesis de *La repetición*, que el contenido de esta obra de ficción se entreteje de manera inequívoca con algunos de los testimonios autobiográficos que nos llegan a través de los *Papeles*. Sabemos, por ejemplo, que Kierkegaard había visitado Berlín dos veces, primero desde octubre de 1841 hasta marzo de 1842, y luego en mayo de 1843. En esta segunda oportunidad registra en su diario algunas de las impresiones que elaborará al redactar *La repetición*, como las relativas a su llegada al alojamiento berlinés y a determinadas situaciones callejeras que ocasionan la

1. Se trataba de las citas de Prov 5,15 («Bebe el agua de tu propia cisterna») y Gál 5,22 («Mas el fruto del espíritu es amor»).

2. Cf. *SKS* 15, pp. 15-59 / *Pap.* IV, B1, pp. 149 s.: «En la realidad no hay repetición alguna, porque aquella se encuentra en el momento. [...] En la sola idealidad no hay repetición alguna, pues la idea es y sigue siendo la misma y no puede, como tal, repetirse. Cuando la idealidad y la realidad entran en contacto, surge la repetición».

3. *Pap.* IV, B117, p. 293.

evocación de su primer viaje. Durante esta última estadía en Berlín, Kierkegaard escribe a su amigo Emil Boesen una carta en la que dice haber recuperado su ritmo de trabajo tras un período de malestar e inactividad. En la obra de ficción, las mismas palabras aparecen en una de las cartas que el joven envía a Constantius: «He vuelto a ser yo mismo; la maquinaria ha sido puesta en marcha»[4].

Dada la estrecha relación que se establece entre las experiencias del autor y las que este atribuye a su narrador, es posible conjeturar que la redacción del texto comenzó en Berlín. En la primera página del manuscrito llega a distinguirse el encabezado «Berlín, mayo de 1843», si bien esta línea aparece tachada con un grueso trazo ondulado. Teniendo en cuenta que Kierkegaard, al menos en esta época, no acostumbraba a fechar sus manuscritos, la mencionada inscripción debió de formar parte de la obra de ficción. Otros indicios, sin embargo, confirman la hipótesis de que Kierkegaard se habría ocupado del texto de *La repetición* en ese período, es decir, durante el segundo de sus viajes a Berlín. En otra carta enviada a Emil Boesen el mismo mes de mayo, el autor anuncia su deseo de retornar a Copenhague: «Dentro de poco volveréis a verme. He terminado un trabajo que tiene para mí su importancia, estoy dedicado de lleno a uno nuevo y me es indispensable contar con mi biblioteca, así como también con una imprenta»[5]. Puede suponerse que el texto que Kierkegaard considera terminado en ese momento es el de *La repetición*, y que su «nuevo» proyecto es la redacción de *Temor y temblor*.

No obstante, cuando se examina con más atención la estructura de la primera de estas obras, cabe concluir que el escrito ya acabado que el autor trae consigo al retornar a Dinamarca es, en realidad, solo la primera parte de *La repetición*. La decisión de incluir una segunda parte —la que se inicia, a su vez, con la repetición del título «La repetición»— debió haber tenido lugar más tarde, y así parece indicarlo también el hecho de que se haya utilizado para su redacción un tipo de papel diferente del empleado para la primera parte del manuscrito. Junto a esta observación debe tenerse en cuenta una importante corrección del texto de la primera parte, efectuada seguramente como consecuencia de la incorporación de la segunda. En la frase en la que el narrador alude al momento en el que el joven enamorado viene a solicitar su ayuda, Kierkegaard elimina una observación que había sido puesta entre paréntesis: «Me confesó con una encantadora franqueza (de la que no abusaré, puesto que ha muerto) que venía a visi-

4. Véase *infra*, p. 90.

5. *SKS* 28, p. 172, *Brev* 89 (1843).

tarme porque necesitaba un confidente...»[6]. Poco más adelante, en la misma parte del manuscrito, la expresión «el recuerdo de su partida»[7] ha sido añadida al margen del texto en sustitución de la frase «el recuerdo de su muerte». No deja de llamar la atención que la primera parte, incluso en la versión definitiva, concluya con una serie de exclamaciones relativas al poder persuasivo de la muerte y al hecho de que nadie jamás haya vuelto de ella[8]. La segunda parte contiene una velada alusión a ese mismo componente narrativo cuando, en la primera de las cartas que envía a Constantius, el joven da casi por descontado que este lo ha olvidado y «dado por muerto»[9]. Queda claro, en todo caso, que la decisión de hacer reaparecer al joven, aunque solo fuera a través de sus cartas, se produjo con posterioridad a la finalización del manuscrito correspondiente a lo que hoy conocemos como la primera parte de la obra. Esta fue también la alteración que exigió revisar la cronología interna del relato. Tras haber indicado que las cartas recibidas por Constantius fueron escritas entre los meses de agosto y mayo, y habiendo decidido que la carta de Constantius al lector estaría fechada en agosto de 1843, Kierkegaard se vio obligado a suprimir la indicación «Berlín, mayo de 1843», que hasta ese momento aparecía en la primera página del manuscrito. De esta manera puede inferirse que los encuentros de Constantius con el joven enamorado, tanto como su ulterior despedida, habían tenido lugar antes de su viaje a Berlín, y que él mismo evoca esos episodios con posterioridad. Después de su retorno a Copenhague, Constantius recibe las cartas que el joven envía desde Estocolmo y escribe, como conclusión, su carta al lector.

La estructura cronológica de la obra no nos ayuda a determinar con exactitud en qué momento fueron escritas las respectivas secciones de la misma, pero puede afirmarse que la revisión de la primera parte y la redacción de la segunda tuvieron lugar después del viaje a Berlín, entre junio y septiembre de 1843. Al parecer, la sección comprendida entre la introducción de la segunda parte y la penúltima carta del joven[10] fue escrita sin mayores interrupciones. La breve sección siguiente, en la que Constantius expone su interpretación de la conducta del joven y de las posibles reacciones de la muchacha, presenta características especiales. En este caso el ritmo de las correcciones se intensifica, y ello hasta el punto de haber exigido la supresión total de

6. Véase *infra*, p. 24.
7. Véase *infra*, p. 33.
8. Véase *infra*, p. 58.
9. Véase *infra*, p. 67.
10. Véase *infra*, pp. 60-86.

unos cinco folios. Parte del material no utilizado en la edición muestra que el narrador recurría allí a expresiones mucho más duras en su enjuiciamiento de un cierto tipo de personalidad femenina: «Las muchachas de esa clase deberían [...] ser reconocibles no solo por tener un diente podrido sino por su rostro, que todo él debería ser de color verde»[11]. El tono de estos exabruptos y el añadido de una última carta, en la que el joven dice haberse enterado de que su amada se ha casado con otro[12], hacen pensar en la figura de Regine Olsen. Tras la ruptura de su relación con Kierkegaard, en efecto, esta había contraído matrimonio con Fritz Schlegel.

Más allá de toda posible interpretación en clave biográfica, sin embargo, el conjunto del texto se presenta como el resultado de un trabajo literario en el que se integran elementos filosóficos, y en el que la experiencia del fracaso de la repetición en el plano del amor terrenal aparece vinculada a una reflexión en torno a la existencia religiosa.

La redacción definitiva de *Temor y temblor. Lírica dialéctica*, firmado por Johannes de silentio, pudo haber tenido lugar entre los meses de junio y septiembre de 1843. Como se ha observado, es probable que este haya sido el trabajo al que Kierkegaard aludía en una de sus cartas a Emil Boesen, la misma en la que revelaba la repentina decisión de dar por terminada su segunda visita a Berlín y de retornar a Copenhague[13]. Pese a que, desde un punto de vista cronológico, la génesis del libro coincide parcialmente con la de *La repetición*, cada una de estas obras confiere un peso diferente al elemento religioso. La expresión «temor y temblor», que da título a la obra, es la utilizada por san Pablo en una frase de su *Carta a los filipenses*: «Por tanto, amados míos, como siempre habéis obedecido, no como en mi presencia solamente, sino mucho más ahora en mi ausencia, ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor»[14]. Es importante advertir que Kierkegaard se vale de esa locución bíblica en numerosísimas ocasiones. Las mismas palabras aparecen, por ejemplo, en la misiva con la que concluye *La repetición*[15]. Las encontramos ya en una anotación temprana contenida en

11. La imagen de una muchacha con «un diente negro», tomada de las *Odas* de Horacio, había sido ya utilizada en la primera parte de *O lo uno o lo otro*. Cf. *ESK* 2, p. 418.
12. Véase *infra*, p. 89.
13. Véase *supra*, n. 5.
14. Flp 2,12.
15. Véase *infra*, *La repetición*, p. 95, donde se dice que el joven enamorado podría haber «comprendido con religioso temor y temblor, pero también con fe y con confianza, lo que ya había comprendido desde el principio».

los *Diarios* de 1839: «Temor y temblor (cf. Flp 2,12) no es el *primus motor* [primer motor] de la vida cristiana, pues lo es el amor; pero es lo que *el péndulo* es al reloj —es el *péndulo* de la vida cristiana»[16]. No sabemos en qué momento Kierkegaard decidió emplear esta expresión como título del libro que aquí nos ocupa, pero sí hallamos, entre sus manuscritos, un borrador en el que aparece junto a otros dos títulos alternativos: en un caso, «Diferendos / por Simón Stylita / Bailarín solista y hombre privado / Editado por S. Kierkegaard»; en el otro, «Movimientos y posturas».

Pese a que Kierkegaard había proyectado, en efecto, que figurara su propio nombre como el del «editor» de esta obra firmada por un autor ficticio, *Temor y temblor* sería publicada sin indicación de editor. El pseudónimo finalmente escogido, Johannes de silentio, nos pone inmediatamente sobre la pista de lo que constituye un nervio central de la obra, el silencio. La expresión *de silentio* tiene aquí el valor de un calificativo más bien que el de un supuesto apellido, dado que, significativamente, se evitan las mayúsculas al escribirlo. En un escrito póstumo, Kierkegaard vuelve a referirse a este pseudónimo y a su relación con el carácter específico de la obra: «Ya con *Temor y temblor*, el observador serio provisto de presupuestos religiosos, el observador serio con el que uno puede entenderse de lejos y al que puede uno hablar en silencio (el pseudónimo: Johannes – *de silentio*) debería advertir que, no obstante, se trataba de un género propio de producción estética»[17]. También la cita de J. G. Hamann, utilizada como epígrafe, remite al lector a una situación de comunicación sin palabras.

Por lo que hace a su contenido, el libro se centra en la exaltación de la figura bíblica de Abraham y en la discusión de una serie de problemas surgidos de la lectura del pasaje en el que se narra el ascenso del patriarca al monte Moriah, en cumplimiento del mandato divino de ofrecer a su hijo Isaac en sacrificio. En el desarrollo de dichos problemas, sin embargo, la interpretación del relato del Antiguo Testamento se entrelaza con otras líneas narrativas trazadas por el autor o inspiradas por la lectura de otras obras literarias. El común denominador de las mismas es la relación dialéctica que se establece entre el secreto y la necesidad de su manifestación. La caracterización de la obra en su conjunto como una pieza de «Lírica dialéctica» parece aludir, en ese sentido, al conflicto que se plantea entre la dificultad de hablar sobre Abraham —emparentada con la misma imposibilidad de este por expresarse— y la tentativa de describir su experiencia.

16. *SKS* 18, p. 14, *Journalen* EE: 25 (1839).
17. *SKS* 16, p. 22.

Sabemos que la historia de Abraham ya había ocupado a Kierkegaard con anterioridad. En el invierno de 1840-1841, con ocasión de su participación en el seminario pastoral, había esbozado una serie de sermones sobre episodios bíblicos, entre ellos uno sobre el sacrificio de Isaac[18]. En él encontramos parte de lo que luego pasará a la obra como el «Elogio de Abraham», si bien cabe reconocer alguna diferencia entre el borrador del sermón, nunca pronunciado, y la obra publicada unos tres años más tarde. En primer lugar, el escrito inicial incluye la figura de Job, que será reutilizada en *La repetición*, mas no en *Temor y temblor*. En segundo lugar, mientras que en las anotaciones preparatorias para el sermón se acentúa la impresión producida por el relato bíblico, esta aparece relativamente neutralizada en el texto publicado, tan pronto como la sobria observación «Lo sabemos — solo fue una prueba», hace que la atención se desplace en buena medida hacia el «silencio» de Abraham, el cual pasa a adquirir así una importancia temática que no poseía el texto anterior.

De manera análoga, otros manuscritos contienen un esbozo de algunos de los problemas tratados en la obra, permitiéndonos reconocer el proceso de elaboración del texto. El mismo año en que vería la luz *Temor y temblor*, Kierkegaard había planteado la posibilidad de elaborar poéticamente el supuesto de que Isaac hubiese estado al tanto del propósito de su padre, sugiriendo, además, que «nuestra época» debería contar con «un poeta capaz de barruntar ese tipo de conflictos»[19]. En la obra publicada, la primera de las variaciones interpretativas recogidas bajo el título «Entonación» reproduce en buena medida el contenido de ese fragmento. No es menor la atención que merece otro manuscrito en el que se anticipa, en parte, la sección final de *Temor y temblor*. Se trata de una breve anotación en la que se sugiere reconsiderar la leyenda de Agnes, utilizada luego en el desarrollo del tercer «Problema»[20]. Todo parece indicar que el poema dramático de Hans Christian Andersen *Agnes y el tritón*, que fuera representado en el Teatro Real de Copenhague a partir del 20 de abril de 1843, habría motivado la respuesta de Kierkegaard ante lo que, a su modo de ver, constituía una trivialización de la historia, incitándolo a explorar más a fondo sus distintas implicaciones.

Un pasaje de los *Diarios*, escrito unos seis años después de la publicación de *Temor y temblor*, permite constatar que Kierkegaard no dejó de asignar a este texto un lugar de privilegio entre sus obras:

18. *SKS* 18, pp. 129-130, *Journalen* HH: 8-9 (1840-1841).
19. *SKS* 18, pp. 166-168, *Journalen* JJ: 87 (1843).
20. Cf. *SKS* 18, p. 180, *Journalen* JJ: 120 (1843).

«¡Ah, cuando yo haya muerto — bastará *Temor y temblor* para inmortalizarme como escritor! Entonces será leído e incluso traducido a lenguas extranjeras. El temible *pathos* que contiene el libro resultará casi estremecedor»[21]. Cualquiera que sea el tipo de interpretación del que pueda ser objeto la obra, dada su complejidad y su riqueza temática, sigue siendo cierto que la comprensión del *pathos* que la atraviesa es la tarea fundamental que el autor nos plantea.

Berlín y Compostela, junio de 2018

DARÍO GONZÁLEZ Y ÓSCAR PARCERO

21. *SKS* 22, p. 235, *Journalen* NB12: 147 (1849).

| LA REPETICIÓN 7

Un ensayo de psicología experimental[1]

por

CONSTANTINO CONSTANTIUS

Copenhague

C. A. Reitzel

Impreso en los talleres de Bianco Luno

1843

8 | En los árboles salvajes son aromáticas las flores. En los árboles cultivados, los frutos.

(Cf. Flavio Filóstrato el Viejo, *Historias de héroes*)[2].

| Es bien sabido que, cuando los eleatas negaron el movimiento, Dió- 9
genes se condujo como su oponente[3]. Y se condujo realmente, pues no hizo otra cosa que dar unos pasos de un lado a otro sin decir ni una sola palabra, considerando que eso bastaba para refutarlos. Yo, que me había planteado durante mucho tiempo, cuando menos en ocasiones, el problema de la posibilidad y del significado de la repetición, si una cosa sale ganando o perdiendo cuando se la repite, tuve de repente la ocurrencia: bien puedes viajar a Berlín, pues ya has estado antes allí, y averiguar si la repetición es posible y qué significa. En mi casa, ese problema me tenía paralizado. Dígase lo que se diga al respecto, este llegará a desempeñar un papel importantísimo en la filosofía moderna, pues la *repetición* es una expresión decisiva de aquello que el «recuerdo» fue para los griegos[4]. Así como estos enseñaron que todo conocer es un recordar, la filosofía moderna enseñará que la vida entera es una repetición. El único filósofo moderno que lo barruntó fue Leibniz[5]. La repetición y el recuerdo son el mismo movimiento, solo que en dirección opuesta, pues lo que se recuerda, ha sido y se repite hacia atrás; la verdadera repetición, en cambio, se recuerda hacia adelante. Por eso la repetición, si tal cosa es posible, hace feliz al ser humano, mientras que el recuerdo lo hace infeliz; ello bajo la condición, claro está, de que aquel se dé a sí mismo el tiempo suficiente para vivir y no quiera volver a escaparse de la vida con la excusa, por ejemplo, de que se le olvidó algo.

Un escritor ha dicho que el amor del recuerdo es el único feliz[6]. Y en eso tiene toda la razón, siempre y cuando se recuerde que comienza por hacer infeliz al ser humano. El amor de la repetición es en verdad el único feliz. Al igual que el del recuerdo, no tiene la intranquilidad de la esperanza ni la atemorizante extrañeza del descubrimiento;

10 pero tampoco tiene el ansia del recuerdo, | sino la bienaventurada certeza del instante. La esperanza es un traje nuevo, bien planchado y reluciente, pero uno no se lo ha puesto nunca, y por eso no sabe cómo le quedará ni cómo le sienta. El recuerdo es un traje que uno ya no se pone y que, por bonito que sea, no queda bien porque uno ha crecido. La repetición es un traje que no se aja, que sujeta con suavidad, que no queda demasiado ajustado ni demasiado holgado. La esperanza es una deliciosa muchacha que se le escapa a uno de las manos; el recuerdo es una bella mujer envejecida con la que uno no puede contar en el instante; la repetición es una esposa amada de la que uno nunca se hastía, porque solo hastía lo nuevo. Uno nunca se hastía de lo viejo y, cuando se lo tiene, se es feliz; y solo llega a ser realmente feliz aquel que no se engaña a sí mismo imaginándose que la repetición sería algo nuevo, pues, si lo hace, se hastía. Se requiere juventud para que haya esperanza, y juventud para recordar, pero para querer la repetición se requiere coraje. El que solo quiere esperar es un cobarde; el que solo quiere recordar es un voluptuoso; pero el que quiere la repetición es un hombre, y cuanto mayor es la firmeza con la que ha sabido aprestarse a ella, tanto más profunda es su humanidad. Pero aquel que no entiende que la vida es una repetición y que eso es lo bello de la vida, se ha condenado a sí mismo y no merece nada mejor de lo que, por lo demás, le sucederá: sucumbir; pues la esperanza es un fruto apetitoso que no sacia, y el recuerdo, un mísero viático que no alcanza, pero la repetición es el pan de cada día que colma con su bendición. Cuando se ha completado la travesía de la existencia, hay que ver si se tiene el coraje de comprender que la vida es una repetición y el deseo de aguardarla. Quien no ha hecho la travesía de la vida antes de empezar a vivir, nunca llega a vivir; el que la hizo pero se hartó, es alguien de mala calaña; el que eligió la repetición, ese es el que vive. No corre como un niño tras las mariposas, ni se pone de puntillas para mirar las maravillas del mundo, pues ya las conoce; tampoco se queda como una vieja haciendo girar la rueca del recuerdo, sino que va andando con serenidad y se complace en la repetición. Pues, si no hubiera repetición, ¿qué sería la vida? ¿Quién desearía ser una pizarra en la que el tiempo escribiera a cada instante un texto nuevo o una conmemoración del pasado? ¿Quién desearía dejarse arrastrar por todo lo fugaz y novedoso que con su volubilidad distrae al alma de
11 manera siempre renovada? Si Dios no hubiese querido la repetición, | el mundo nunca habría llegado a existir. En tal caso habría seguido los fáciles planes de la esperanza o habría traído todo a su memoria para conservarlo en el recuerdo. Pero no lo hizo, y por eso hay un mundo, y sigue habiéndolo, puesto que es una repetición. La repetición es la

realidad y la seriedad de la existencia. El que quiere la repetición ha madurado en la seriedad. Ese es mi voto particular, y este implica, además, que la seriedad de la vida no consiste en que uno se quede sentado en su sofá mondándose los dientes — mientras se es, por ejemplo, consejero de Estado; o en recorrer sosegadamente las calles — y ser, por ejemplo, un prelado; como tampoco es seriedad en la vida el hecho de ser caballerizo del rey. Todo eso no es en mi opinión otra cosa que una broma y, como tal, una broma que suele ser bastante mala.

El amor del recuerdo es el único feliz, dice un escritor que, por lo que sé, es a menudo un poco engañoso, no porque diga una cosa y piense otra, sino porque lleva el pensamiento al extremo para que este, si no se lo capta con la misma energía, resulte ser algo distinto en el momento siguiente. Esa frase suya está dicha de tal manera que hace que uno se sienta tentado de darle la razón, olvidando que la frase misma es expresión de la más honda melancolía, y no habría sido fácil expresar una honda pesadumbre mejor que condensándola en una única locución.

Hace más o menos un año comenzó a llamarme seriamente la atención un joven con el que ya antes había tenido trato frecuente, pues su bello semblante y la vivaz expresión de sus ojos llegaron casi a cautivarme. Cierto modo que tenía de sacudir la cabeza y el carácter encendido de sus afirmaciones me persuadieron de que era alguien de naturaleza profunda y polifacética, a la vez que una cierta inseguridad en la entonación sugería que estaba en esa edad seductora en la que se anuncia la madurez del espíritu, del mismo modo que lo hace la madurez física en una etapa muy anterior, cuando cambia la voz. Yo, valiéndome de esas inofensivas reverencias con las que suelen acercarse los camareros, ya había conseguido atraerlo; le había enseñado a verme como a un confidente, alguien cuyas palabras provocarían de un modo u otro que su melancolía saliese, por refracción, a la superficie, logrando yo así, como un Farinelli, que el enajenado rey abandone su oscuro escondrijo. Dada la juventud y flexibilidad de mi amigo, eso no había costado mayor esfuerzo. Tal era nuestra relación cuando, como he dicho, hace cosa de un año, se me presentó totalmente fuera de sí. Su manera de
conducirse era más enérgica que de costumbre, | sus modales, más 12
bellos, sus enormes y brillantes ojos se habían vuelto aún más grandes; estaba, en una palabra, como transfigurado. Cuando me hizo saber que estaba enamorado, no pude evitar pensar en lo afortunada que debía de ser la muchacha que fuera amada de esa manera. «Hacía ya un tiempo que estaba enamorado, pero me lo había ocultado; ahora había alcanzado la meta deseada: al declarárselo, había descubierto que su amor era correspondido». Pese a mi tendencia a tratar a la gente en calidad de observador, con él no pude hacerlo. Dígase lo que se

diga, un joven profundamente enamorado es algo tan hermoso que, teniéndolo a la vista, la alegría de contemplarlo hace que uno olvide su propio papel de observador. Esas profundas emociones humanas lo despojan a uno de todas sus armas. Solo se persiste en la observación cuando dichas pasiones están ausentes o cuando, por coquetería, permanecen ocultas. Si uno viera a una persona que está rezando con toda su alma, ¿sería tan inhumano como para quedarse observando? ¿Quién no se sentiría, antes bien, traspasado por el efluvio de la devoción del orante? Si lo que uno escucha, en cambio, es la declamación de un sermón bien estudiado en el que el pastor, sin requerimiento alguno por parte de los fieles, asevera una y otra vez que en ese pasaje enrevesado y artificioso no está hablando de otra cosa que de la simple fe; y que esta, que nada sabe de frases rebuscadas, le brinda en la plegaria aquello que, según sus propias palabras y seguramente por buenos motivos, no pudo encontrar en la poesía, en el arte y en la ciencia — en ese caso sí puede uno acercar el ojo al microscopio y, para no dejar que el oído se trague lo dicho, correr la persiana, el cedazo de la crítica que pone a prueba cada sonido y cada palabra. El joven en cuestión estaba profunda y rendidamente enamorado, su amor era bello y entrañable. Hacía mucho tiempo que yo no sentía una alegría tal como la que me causaba contemplarlo. Pues esto de ser un observador es a menudo algo bastante triste; uno acaba volviéndose melancólico, como les pasa a los funcionarios de policía, y un observador que cumple debidamente sus funciones merece que se lo considere como un agente secreto en misión especial, pues el arte del observador consiste en hacer que lo oculto se revele. El joven habló de su amada sin abundar en palabras, sin esos comentarios de pacotilla a los que suelen recurrir los enamorados en sus panegíricos; no había en él ningún engreimiento que lo llevara, por ejemplo, a afirmar que su propia astucia le había permitido atrapar a esa muchacha; ninguna presunción — su amor era sano, puro, incorrupto. Me confesó con
13 encantadora franqueza que venía a visitarme porque necesitaba | un confidente ante el cual poder hablar consigo mismo en voz alta, y porque, además, temía importunar a la muchacha si se quedaba junto a ella el día entero. Ya había ido varias veces hasta su casa, pero se había obligado a sí mismo a regresar. Me pidió, entonces, que saliera a dar un paseo con él para entretenerse y pasar el rato. Y yo, encantado, pues estaba ya a su entera disposición desde el momento mismo en que me mostró confianza. Durante la media hora que tardó en venir el coche, me puse a escribir un par de cartas de negocios y le pedí que, mientras tanto, cargara una pipa o echara una ojeada a un álbum que había allí. Pero él no necesitaba ese tipo de ocupación, pues ya

bastante ocupado estaba consigo mismo; incapaz de quedarse quieto, caminaba velozmente de una punta a otra de la sala; su andar, sus movimientos, sus gestos, todo hablaba con elocuencia del amor que lo consumía. Así como una uva madura se vuelve diáfana y brillante cuando el jugo palpita en sus finas venas, así como se tensa la piel de una fruta que ha alcanzado su plena madurez, así también fluía en él el amor, haciéndose casi visible en su rostro. Yo no podía evitar mirarle de reojo, casi como si estuviese enamorándome de él, pues la visión de un jovencito como ese es sin duda tan seductora como la de una joven muchacha.

Los enamorados se valen a menudo de las palabras de los poetas para hacer que las dulces angustias del amor estallen en bienaventurada alegría; eso mismo hacía él. Mientras iba de una punta a la otra de la sala, repetía una y otra vez una estrofa de Poul Møller:

> Un sueño de mis años mozos
> Llega hasta mi sillón,
> ¡Va hacia ti mi íntima añoranza,
> Oh sol de la mujeres[7]!

Sus ojos se llenaron de lágrimas, se tumbó en una poltrona y repitió varias veces la estrofa. Esta escena me causó una estremecedora impresión. ¡Por Dios —pensé—, nunca antes en mi oficio había visto yo una melancolía semejante! Yo sabía que era un melancólico. ¡Pero que un enamoramiento pudiera afectarlo así! Y, sin embargo, ¡qué consistentes son los estados del alma, incluso un estado anormal, cuando se presentan con normalidad! La gente suele exclamar que el melancólico debería tratar de | enamorarse, que así todo se arregla. Si realmente se 14
trata de un melancólico, ¿cómo podría ser posible que su alma no se ocupe melancólicamente de aquello que es para él lo más importante de todo? Él estaba profunda y entrañablemente enamorado, eso era claro; y sin embargo, ya desde los primeros días era capaz de recordar su amor. Para él, en el fondo, la relación estaba totalmente finiquitada. Su paso inicial había sido tan grande, que se había saltado la vida entera. Que la muchacha muriera al día siguiente no representaría cambio alguno: de nuevo se tumbaría en el sillón, sus ojos volverían a llenarse de lágrimas, y repetiría otra vez las palabras del poeta. ¡Qué extraña dialéctica! Añora a la muchacha, debe hacerse violencia a sí mismo para no quedarse junto a ella el día entero, pero desde el primer instante se ha vuelto un hombre viejo frente a la totalidad de la relación. Todo esto debió ser consecuencia de un malentendido. Por mucho tiempo no ha habido nada que me conmoviera tanto como este episodio. Obviamen-

te, se había convertido en un infeliz, y no era menos obvio que también la muchacha llegaría a serlo, si bien por el momento no era posible prever de qué manera sucedería. Lo que sí era seguro es que, de haber habido alguien con quien pudiese hablarse del amor del recuerdo, ese alguien era él. El recuerdo tiene la gran ventaja de comenzar con una pérdida[8], por eso es tan seguro, porque no tiene nada que perder.

Llegó el coche. Salimos por la carretera de la costa[9] en busca de los rincones boscosos. Sin quererlo, yo había comenzado a adoptar una actitud observadora hacia él, así que no pude evitar recurrir a todo tipo de experimentos con el fin de determinar, como dirían los pescadores, el rumbo de su melancolía. Bosquejé toda clase de temples de ánimo eróticos — y nada. Investigué, en vano, los efectos de la variación del paisaje circundante: ni la ancha osadía del mar, ni la arrulladora calma del bosque, ni la sugestiva soledad de la noche podían sacarlo de la apesadumbrada añoranza en la que, más que acercarse a su amada, la abandonaba. Su error era incurable, y su error consistía en estar situado al final en lugar de estar al comienzo; ese error, sin embargo, es y seguirá siendo la ruina del ser humano.

Sigo pensando, no obstante, que su temple de ánimo era el correcto en cuanto temple erótico; quien no ha vivido este temple de ánimo al comienzo de su amor, no ha amado nunca. Pero junto a ese debe haber otro temple de ánimo. Ese recuerdo potenciado es la expresión
15 eterna del amor | cuando este comienza, y es el signo del verdadero amor. Pero para poder servirse de él necesita uno, además, una irónica elasticidad. Era eso lo que a él le faltaba, para eso su alma era demasiado blanda. Supongamos que sea cierto que la vida de uno está liquidada desde el primer instante; pero tiene que haber también la suficiente fuerza vital como para matar esa muerte y transformarla en vida. En los primeros albores del amor, el presente y el futuro combaten el uno con el otro por obtener una expresión eterna, y, siempre y cuando el recordar sea sano, este es justamente el reflujo de la eternidad en el presente.

Volvimos a casa y me despedí de él; pero mi simpatía había cobrado un ímpetu demasiado grande y no pude evitar pensar que muy pronto se produciría una terrible explosión.

Durante quince días volví a verlo unas cuantas veces en mi casa. Él mismo comenzó a percibir el malentendido, la adorada muchacha era ya casi una carga para él. Y, sin embargo, ella era la amada, la única que había amado, la única que llegaría a amar. Claro que, por otro lado, no la amaba, pues lo único que hacía era añorarla. Él mismo experimentó una extraña transformación a lo largo de ese proceso. Una cierta creatividad poética despertó en él, en una medida que yo

nunca habría creído posible. Entonces lo entendí todo. La muchacha no era su amada, sino la ocasión que despertó su vena poética y le hizo convertirse en poeta. Por eso solo podía amarla a ella, no podría olvidarla ni amar a otra, y, no obstante, no hacía otra cosa que seguir añorándola. Ella había impregnado todo su ser, el recuerdo que tenía de ella estaría eternamente vivo. Ella había significado mucho para él, le había hecho convertirse en poeta, y con ello había firmado su propia sentencia de muerte.

A medida que pasaba el tiempo, su relación se le hacía cada vez más mortificante. La pesadumbre iba apoderándose de él y sus fuerzas físicas se debilitaban en el combate del alma. Aunque comprendía que la había hecho infeliz, no se culpaba a sí mismo de nada; pero el hecho mismo de haber motivado la infelicidad de la muchacha sin ser en modo alguno culpable lo escandalizaba y ponía sus pasiones en salvaje movimiento. Le parecía que admitir ante ella cómo eran las cosas habría sido ofenderla en lo más hondo. Habría sido, en efecto, tanto como decirle que ella era ahora un ser menos perfecto, que él había avanzado hacia otra fase, que ya no necesitaba | el peldaño que 16
le había permitido elevarse. ¿Y para qué? Al saber que él no amaría a ninguna otra, ella se convertiría en su doliente viuda y viviría acordándose de él y de su relación. No podía contarle nada; era demasiado orgulloso como para eso, y lo era en nombre de la muchacha. Prisionero de su propia pesadumbre, resolvió continuar con el engaño. Toda esa originalidad poética suya sería utilizada ahora para solazarla y complacerla; eso que podría haber destinado a muchos, se lo dedicaría por completo a ella. Ella era y seguía siendo la amada, la única adorada, aunque él estaba próximo a enloquecer de angustia ante esa tremenda falsedad que no hacía sino aprisionar más y más profundamente a la muchacha. En algún sentido, para él no era realmente importante que ella existiera o no; su pesadumbre solo se complacía en colmar de encantos la vida de la joven. No quería ponerse a producir en el sentido estricto del término, pues en ese caso debería abandonarla, y por eso, según sus palabras, mantenía bien podada su productividad, cortándolo todo en ramos para ella. Ella no lo presentía. Eso es lo que creo. Habría sido, por lo demás, repulsivo que una muchacha tuviera tanto amor propio como para tomarse en vano la pesadumbre de una persona. Pero esas cosas pueden suceder, y en una oportunidad he estado casi a punto de descubrir una relación de esa índole. Pues no hay nada que seduzca tanto a una muchacha como el hecho de ser amada por alguien de naturaleza poético-melancólica. Y si ella cuenta con el suficiente amor propio como para imaginar que amarlo con fidelidad es aferrarse en lugar de renunciar a él, entonces

la vida le depara una tarea muy fácil, y gracias a esta goza de la honra y de la buena conciencia de serle fiel tanto como del amor más finamente destilado. ¡Dios nos salve de una fidelidad tal!

Un día él vino a visitarme; sus oscuras pasiones habían tomado por completo las riendas. En medio de los más salvajes exabruptos, maldijo la existencia, su amor y la muchacha amada. Desde ese momento no volvió a visitarme. Le había confesado a otro ser humano que la muchacha se le había vuelto una carga; tal vez no podía perdonárselo a sí mismo, ahora lo había arruinado todo, incluso la alegría de mantener en alto el orgullo de la muchacha y de divinizarla. Si se cruzaba conmigo, me evitaba; si nos encontrábamos, no me dirigía la palabra, pero al mismo tiempo era evidente que se esforzaba por aparentar que estaba feliz y contento. Con el propósito de rastrear un poco mejor sus pasos,
17 | yo ya había pensado acudir a sus empleados en busca de algún indicio. Tratándose de un apesadumbrado, la mejor información suele ser la que proporcionan los empleados. Ante un criado o una criada, ante el anciano e inadvertido sirviente de una familia, el apesadumbrado se abre más fácilmente que ante aquel que es más próximo a su círculo cultural y vital. Conocí a un apesadumbrado que iba por la vida como un bailarín y que engañaba a todo el mundo, incluso a mí, hasta que un día un barbero me proporcionó otros datos. Este barbero era un señor mayor y de escasos recursos que atendía personalmente a sus clientes. La compasión por las penurias del barbero lo había llevado a mostrar su pesadumbre, y este barbero sabía cosas que nadie sospechaba. El joven, sin embargo, me ahorró la molestia y se dirigió a mí, manteniéndose firme, eso sí, en la decisión de no volver a pisar mi casa. Me propuso que nos encontráramos en calles apartadas en horarios determinados. Yo acepté la propuesta y adquirí, a tal efecto, dos licencias para ir de pesca por los canales vecinos a las fortificaciones de la ciudad[10]. Allí nos encontrábamos a primeras horas de la mañana. A la hora en la que el día combate con la noche, cuando, incluso a mitad del verano, una brisa fresca recorre la vegetación, nos encontrábamos en medio de la niebla matutina y de la hierba húmeda, y los pájaros volaban ahuyentados por los gritos del muchacho. Más tarde, a la hora en que el día sale victorioso, cuando todo lo viviente celebra la existencia; a la hora en que la muchacha amada, que él instruía con su dolor, levantaba la cabeza de la almohada y abría sus ojos, porque entonces el dios de los que duermen, que había estado sentado junto a su lecho, se ponía en pie; a la hora en que el dios de los sueños le apoyaba los dedos en sus párpados para que volviera a adormecerse por un rato, contándole cosas que ella nunca había presentido, susurrándoselas en voz baja para que lo olvide todo al despertar — a esa hora volvíamos a despedirnos.

No sé qué era eso que el dios de los sueños le confiaba a la muchacha; lo cierto es que ella no imaginaría ni en sueños lo que sucedía entre el joven y yo. ¿Y qué tiene de sorprendente que alguien esté extenuado? ¿Qué tiene de sorprendente que yo lo esté, yo, que era su confidente y el de otros seres semejantes?

Volvió a pasar un tiempo. Ver que el joven desfallecía día a día me hacía sufrir muchísimo. Pero no lamentaba compartir su sufrimiento, pues su amor, después de todo, era la idea misma en movimiento. (Y un amor como ese, gracias a Dios, lo ve uno muy raramente en la vida, y es inútil buscarlo en las novelas y en los cuentos). Solo | cuando es así 18
cobra sentido el amor, y nadie tiene acceso a la poesía a menos que esté ardientemente convencido de que la idea es el principio vital del amor, que uno debe ofrecer la vida si es preciso y, lo que es más, sacrificar el amor mismo, por más que la realidad le haya sido favorable. En cambio, cuando el amor está en la idea, cada movimiento e incluso cada agitación pasajera tiene su sentido, porque lo principal está siempre presente: la colisión poética que, según me consta, puede ser mucho más terrible que la que describo aquí. Pero querer servir a la idea —y hacerlo a la par del amor no es servir a dos amos— es sin duda una tarea agotadora, pues ninguna moza lleva una contabilidad más estricta que la de la idea, y el desprecio de una muchacha nunca puede ser tan opresivo como la ira de la idea que, más que ninguna otra cosa, es imposible de olvidar.

Si quisiera repasar en detalle los temples de ánimo del joven tal como los he conocido, o si poéticamente quisiera dar cabida a una multitud de cosas sin importancia: salas de estar, atuendos callejeros, parajes hermosos, parientes y amigos, en ese caso esta historia sería una novela larguísima. Pero no me apetece hacerlo. Suelo comer lechuga, pero lo único que como es el cogollo y considero que las hojas son para los cerdos; prefiero, como Lessing, el placer de la concepción antes que los dolores del parto[11]. Si alguien tiene algo que decir, que lo diga, pues me da igual.

Pasó un tiempo. Cuando me era posible, asistía a ese retiro nocturno en el que el joven, con sus salvajes gritos, hacía toda la gimnasia requerida para la jornada, pues el resto del día lo empleaba en encantar a la muchacha. Como Prometeo, atado a la roca, embelesaba a los dioses con sus augurios mientras el buitre le picoteaba el hígado, así embelesaba el joven a la amada. Todos los días hacía ese esfuerzo, porque cada día era el último. Pero no podía continuar así; mordía las cadenas que lo ataban, y cuanto más bullía su pasión, más feliz era su canto, más tierno su discurso, y más lo apretaban las cadenas. Establecer una relación real a partir de ese malentendido le resultaba impo-

sible, pues eso habría sido entregar a la muchacha a un engaño eterno. Explicarle el equívoco diciéndole que ella era solo la efigie visible, mientras que su alma y su pensamiento buscaban otra cosa, algo que él había trasferido a la imagen de ella, habría sido ofenderla tan profundamente que su orgullo se resistía a ello. Nada le habría parecido
19 más despreciable que ese proceder. | Y en eso tenía razón. Engañar y seducir a una muchacha es algo despreciable, pero más despreciable aún es abandonarla para no quedar uno como un malvado, efectuar una elegante retirada e intentar conformarla explicándole que ella no era el ideal, consolarla diciéndole que ella fue para uno una musa. No es imposible hacer algo así cuando uno ha adquirido cierta práctica en esto de embaucar a una muchacha; ante la necesidad, ella misma acepta la propuesta y uno sale ileso, sigue pareciendo una persona cortés e incluso adorable, y más tarde ella se siente, en el fondo, más profundamente ofendida que aquella que se *sabe* engañada. Por eso, en toda relación amorosa que, una vez emprendida, no puede realizarse, no hay mayor afrenta que la delicadeza, y aquel que tiene ojos para el erotismo y no es un cobarde verá fácilmente que la falta de delicadeza es el único medio disponible para honrar a la muchacha.

En el intento de poner fin a esos sufrimientos, le recomendé reunir fuerzas y arriesgarse al extremo. Lo importante era simplemente encontrar un punto de equiparación. Le propuse entonces lo siguiente: arrasa con todo, conviértete en alguien despreciable que solo se complace en bufonadas y engaños. Si puedes hacerlo, se restablecerá la igualdad; entonces ya no podrá hablarse de diferencias estéticas que te hagan superior a ella, cualidad tan frecuentemente atribuida a las individualidades poco comunes; ella saldrá victoriosa, tendrá la razón absoluta y tú estarás absolutamente en el error. Pero no lo hagas de modo demasiado brusco, pues eso no haría sino avivar la llama de su amor. Intenta primero, si es posible, resultarle un poco desagradable. No la irrites, que eso excita. No. Sé inconstante y gruñón; haz un día una cosa, otro día, otra, pero sin pasión, con una completa desidia que, no obstante, no degenere en desatención. Por el contrario, la atención externa debe ser tan poderosa como siempre, pero debe convertirse en un quehacer de funcionarios, algo totalmente exento de interioridad. En lugar del deseo amoroso, ve produciendo algo así como un empalagoso amor a medias que no es ni indiferencia ni apetito; haz que tu manera de conducirte cause tanto desagrado como el de contemplar a un hombre al que se le caen las babas; pero no te pongas a hacerlo si no tienes las fuerzas para llevarlo a cabo, si no, se terminó la partida; pues nadie es más listo que una muchacha, al menos cuando se trata de saber si la aman o no, y ninguna operación es tan difícil como aque-

lla en la que uno mismo tiene que usar un arado[12], un instrumento | 20
que, por lo general, solo el tiempo sabe manejar. Cuando todo esté en marcha, no tienes más que dirigirte a mí, que yo me encargo del resto. Haz correr el rumor de que tienes otra aventura amorosa de corte más bien prosaico, y con una cualquiera, porque de lo contrario no harías sino estimularla. Ya sé que a ti ni se te habría ocurrido algo así, pues hemos dejado en claro que ella es la única a la que amas, por más que te sea imposible traducir en amor verdadero esa relación puramente poética. El rumor tiene que estar basado en algo real, ya me encargaré yo de eso. Escogeré una muchacha de la ciudad y me pondré de acuerdo con ella.

No era solo mi aprecio por el joven lo que me llevaba a trazar este plan; no puedo negar que, poco a poco, yo había comenzado a ver con malos ojos a su amada. Que ella no se hubiera dado cuenta de nada, que no hubiera presentido que el joven estaba sufriendo y por qué lo estaba, y que en tal caso no hubiera hecho nada, que no hubiera intentado salvarlo dándole aquello que él necesitaba y que solo ella podía darle — la libertad que podría salvarlo si era justamente ella la que se la daba; pues así, con su magnanimidad, ella volvería a ser superior a él y no saldría ofendida. A una muchacha puedo perdonarle todo, pero nunca podré perdonarle que, en su amor, malinterprete la tarea amorosa. Si el amor de una muchacha no es sacrificado, entonces no es una mujer sino un varón, y en ese caso me resultará siempre placentero hacer que sucumba a la venganza o al ridículo. Sería una tarea digna de un escritor de comedias hacer que una enamorada como esa, con quien el amado acaba rompiendo en medio de la miseria y de la desesperación después de que ella le ha chupado la sangre, aparezca en escena como una Elvira, una que desempeña ese papel con bravura, acompañada por el llanto de sus compadecidos parientes y amigos; una Elvira que lleva la voz cantante en el coro de las engañadas[13], capaz de hablar enérgica y enfáticamente de la infidelidad masculina, una infidelidad que a ella, al parecer, le costará la vida; una Elvira que hace todo esto con tal aplomo y tranquilidad, que ni por una fracción de segundo se le ocurre que su fidelidad estaba poco menos que destinada a quitarle la vida al amado. La fidelidad femenina, sobre todo cuando se la rechaza, es algo grandioso, insondable e inexplicable en todo momento. La escena sería impagable si el amante, pese a su amargura, hubiese conservado el suficiente humor como para no tener que gastar en ella ni una sola palabra de cólera, limitándose en cambio
a una venganza más ingeniosa, | embrollándola y fortaleciéndola en su 21
convicción de haber sido vergonzosamente engañada por el amado. Si ella fuese una muchacha de esa clase y el joven fuese capaz de ejecu-

tar mi plan, puedo garantizarle que la venganza caería terriblemente sobre ella, aunque su justificación solo fuese de carácter poético. Pues aunque el joven crea sinceramente estar haciendo lo mejor por su parte, ese mismo hecho, si ella tiene demasiado amor propio, será un castigo durísimo. Él le dedica toda suerte de cuidados eróticos, pero ese método suyo será el más doloroso si ella es presa del amor propio.

El joven se mostró dispuesto y aprobó por completo mi plan. En una tienda de modas encontré lo que buscaba, una joven muy bella de cuyo futuro prometí hacerme cargo a cambio de su participación en mi proyecto. Él tendría que mostrarse en público junto a ella, visitarla a determinadas horas para que no hubiese dudas de que había algo entre ellos. Con ese propósito le asigné un apartamento en una casa con salida a dos calles, de manera que él no tendría más que atravesar la casa al caer la noche, dejar que se enterasen las sirvientas, por ejemplo, y así echar a rodar el rumor. Una vez que la cosa estuviese en marcha, yo me encargaría de que la amada no siguiese desinformada acerca de su nueva relación. La costurerita no era fea, pero el resto bastaba para que la amada, al enterarse de que el joven prefería a una muchacha de esa índole, quedara estupefacta, sin por ello ponerse demasiado celosa. Es cierto que si mis catalejos hubiesen estado dirigidos a la amada, la costurerita podría haber sido otra. Pero dado que a este respecto no podía estar seguro de nada, y para no perjudicar al joven, hice mi elección según los intereses del método.

La costurerita fue contratada por un año, tiempo durante el que debía continuar la relación a fin de engatusar a la amada. En ese lapso, el joven debía esforzarse también por desmantelar, en la medida de lo posible, su existencia de poeta. Si lo conseguía, podría lograrse una *redintegratio in statum pristinum* [regreso al estado original]. En el transcurso del año, la joven tendría además, cosa de gran importancia, la oportunidad de liberarse de la relación, y él, en compensación, no habría dejado de señalarle con claridad el resultado de una tal operación. En el caso de que ella se hubiese cansado del asunto cuando llegase el momento de la repetición, cuando menos él habría obrado con magnanimidad.

Así pues, todo estaba preparado. Yo ya tenía los hilos en la mano, mi alma aguardaba el desenlace con inusual impaciencia. El joven no
22 se presentó, y no volví a verlo | nunca. No había tenido la fuerza suficiente para ejecutar el plan. Su alma carecía de la necesaria elasticidad irónica. Carecía de la fuerza requerida para prestar el voto de silencio de la ironía y para mantenerlo, y solo aquel que sabe callar puede llegar a algo. Solo aquel que realmente puede amar es un ser humano,

y solo aquel que puede dar una expresión cualquiera a su amor es un artista. En cierto sentido, tal vez hizo lo correcto al no embarcarse en el plan, pues no habría soportado los horrores de la aventura y, ya desde el comienzo, me atemorizaba un poco el hecho de que necesitara un confidente. El que sabe callar descubre un alfabeto que tiene tantas letras como el de uso corriente, de manera que puede expresarlo todo en su jerga, y ningún suspiro es tan profundo como para no encontrar en esa jerga una risa que le corresponda, y ningún ruego es tan pertinaz como para que no haya un chiste que cumpla con lo requerido. Habrá un instante en el que le parecerá que va a perder la razón. Pero es solo un momento, por terrible que sea. Es como la fiebre que uno tiene por la noche entre las once y media y las doce, y a la una uno está trabajando con más diligencia que nunca. Si uno soporta esa locura, seguro que saldrá victorioso.

Pero todo esto que estoy contando con pelos y señales fue traído a colación, en realidad, para mostrar que es precisamente el amor del recuerdo el que hace infeliz a un ser humano. Mi joven amigo no comprendía la repetición, no creía en ella y no la quería con todas sus fuerzas. Lo gravoso de su destino es que realmente amaba a la muchacha, pero para amarla realmente debía primero arreglárselas para salir de esa confusión poética en la que estaba. Podría haberle confesado eso a la muchacha, que después de todo es una fórmula bastante decente cuando uno quiere deshacerse de una joven. Pero no quiso hacerlo. No habría sido lo correcto, y en eso estaba yo completamente de acuerdo con él. De esa manera la habría privado de la posibilidad de existir por sus propios medios, y habría evitado convertirse tal vez en objeto de su desprecio, tanto como la apremiante angustia en caso de que lograra alguna vez recuperar lo perdido.

¡Cuántas cosas habría logrado el joven si hubiese creído en la repetición! ¡Cuánta interioridad habría conseguido en la vida!

Pero me he anticipado más de lo que realmente deseaba. Mi único propósito era describir el primer momento, aquel en el que estaba | 23
claro que el joven era, en sentido cabal, el triste caballero[14] del único amor feliz, el del recuerdo. El lector me permitirá quizás que evoque una vez más aquel instante en el que, ebrio de recuerdos, entró en mi habitación, cuando su corazón *ging ihm über* [se desbordó][15] una y otra vez ante aquella estrofa de Poul Møller[16], cuando me confió que debía refrenarse para no pasar el día entero sentado junto a su amada. Repitió la misma estrofa la noche que nos despedimos. Nunca podré olvidar esa estrofa, y hasta me será más fácil borrar el recuerdo de su partida que la imagen de ese instante, del mismo modo que enterarme de aquella me angustió mucho menos que esa escena. Ese es mi tem-

peramento. Tan pronto como mi alma recibe la primera sacudida de un presentimiento, puedo ya entrever todas las consecuencias que, por lo general, necesitan mucho tiempo para hacerse manifiestas en la realidad. La concentración del presentimiento es algo que uno nunca olvida. Ese debe ser, en mi opinión, el temperamento de un observador; pero un temperamento así hará también que sufra mucho. El primer momento debe avasallarlo casi hasta el desmayo, pero en ese desvanecimiento lo habrá fecundado la idea, y desde entonces su vínculo con la realidad es de tipo inquisitivo. Si un ser humano carece de esa femineidad que hace que la idea pueda establecer la debida relación con él, que es siempre la de la cópula, entonces no es apto para la observación, pues quien no descubre el todo, en realidad no descubre nada.

Cuando nos despedimos aquella noche y él volvió a agradecerme haberlo ayudado a pasar el tiempo, el cual pasaba tanto más lentamente debido a su impaciencia, pensé para mis adentros: ¿tendrá acaso la suficiente franqueza de corazón como para contarle todo a la joven, y entonces esta lo amará más aún? ¿Lo hará? Si me hubiese pedido mi opinión, yo le habría desaconsejado hacerlo. Le habría dicho: «Mantente firme en el comienzo, que en sentido puramente erótico es lo más prudente, a menos que tu alma tenga la suficiente seriedad como para encauzar el pensamiento hacia algo muy superior». Si lo hacía, no obraba con prudencia.

Quien haya tenido la oportunidad de observar a las jovencitas y de escuchar sus conversaciones, habrá oído a menudo estas alocuciones: «Fulano es buena persona, pero es aburrido; ¡Mengano, en cambio, es tan interesante y mordaz!». Cada vez que oigo a una muchacha decir estas cosas, pienso: «¡Deberías avergonzarte, es lamentable que una joven muchacha hable de ese modo!». Cuando un hombre se ha
24 extraviado en lo interesante[17], | ¿quién si no una muchacha podría salvarlo? ¿Y no incurre ella misma en una falta al obrar así? O bien el susodicho no está en condiciones de entregarse, en cuyo caso es indecente exigirlo; o bien lo está, y entonces...; pues una joven debería justamente poner todo su cuidado en no provocar la manifestación de lo interesante; desde el punto de vista de la idea, una joven lo pierde todo cuando hace eso, pues lo interesante no puede repetirse; la que no lo hace, sale siempre victoriosa.

Hace unos seis años, mientras estaba de viaje en el campo a unas ocho millas de aquí, me detuve en una posada en la que almorcé. Después de la agradable y deliciosa comida estaba yo un poco alegre, con una taza de café en la mano y aspirando su aroma, cuando en eso veo a una bella muchacha, grácil y encantadora, que pasa por delante de

la ventana y gira hacia el patio de la posada, lo que me permitió inferir que iba al jardín. En fin, uno es joven. Así que bebí mi café, encendí un cigarro y estaba ya dispuesto a seguir los guiños del destino y los pasos de la muchacha, cuando alguien llama a mi puerta y entra — era la muchacha. Se inclina amablemente para saludarme y me pregunta si es mi coche el que está en el patio interior, si me dirijo a Copenhague, y si podría venir conmigo. La manera humilde y, sin embargo, digna y auténticamente femenina en que lo hizo, bastó para que de un soplo perdiera yo de vista lo interesante y lo mordaz del asunto. Mucho más interesante que encontrarse con una muchacha en un jardín, no lo negaré, es transitar ocho millas a solas con ella en el propio carruaje, junto al cochero y al criado, teniéndola uno completamente a su merced. Pero estoy seguro de que ni siquiera alguien más frívolo que yo se habría visto tentado a nada. La confianza con la que se había puesto en mis manos era mejor defensa que toda la prudencia y astucia de una muchacha. Hicimos el trayecto juntos. Ni siquiera viajando con su hermano o con su padre podría haberse sentido más confiada. Yo me mantuve callado y circunspecto, y solo me mostraba más afable cuando parecía que ella iba a decir algo. Le ordené a mi cochero que apurara la marcha. Nos deteníamos cinco minutos en cada parada. Yo bajaba del coche, sombrero en mano, y le preguntaba si se le ofrecía un refrigerio, mientras mi criado, sombrero en mano, nos seguía. Cuando estábamos cerca de la capital, hice que el cochero tomara una carretera lateral; allí me bajé y fui andando una media milla hasta Copenhague, para que ningún encontronazo o algo semejante pudiese importunarla. Nunca averigüé quién era, dónde vivía o qué había | ocasionado su 25
repentino viaje; pero ella ha sido siempre para mí un recuerdo agradable, uno que no me he permitido ultrajar con mi curiosidad, por más que esta fuera inocente. — La muchacha que quiere lo interesante se vuelve ella misma la trampa en la que la capturan. La muchacha que no quiere lo interesante, esa cree en la repetición. ¡Loada sea aquella que fue así desde el principio! ¡Loada aquella que llegó a serlo con el tiempo!

Debo seguir repitiendo, sin embargo, que todo esto lo digo a propósito de la repetición. La repetición es la nueva categoría que es preciso descubrir. Si uno conoce un poco la filosofía moderna y no desconoce totalmente la griega, verá con facilidad que es esta categoría la que explica la relación entre los eleatas y Heráclito, y que la repetición es en realidad lo que por error ha sido llamado mediación[18]. Es increíble que en la filosofía hegeliana se haya hecho tanto alboroto en torno a la mediación, y que tanta necia habladuría haya gozado de honor y honra bajo la misma rúbrica. Sería preciso, más bien, pensar a fondo

la mediación, y así permitir que se les haga un poco de justicia a los griegos. La explicación griega de la doctrina del ser y de la nada, la explicación del «instante», del «no-ser», etc., amenaza con poner fuera de juego a Hegel. Mediación es una palabra extranjera; repetición es una buena palabra danesa, y felicito al idioma danés por contar con ese término filosófico. En nuestra época no se explica cómo se produce la mediación, si resulta del movimiento de los dos momentos, y en qué sentido está contenida de antemano en ellos, o si es algo nuevo que aparece y, en ese caso, cómo. A este respecto, el planteamiento griego del concepto de κινησις[19] [movimiento], que corresponde a la categoría moderna de «transición»[20], merece la máxima atención. La dialéctica de la repetición es fácil, pues lo que se repite, ha sido, y si no, no podría repetirse; pero precisamente el hecho de que haya sido hace de la repetición algo nuevo. Cuando los griegos decían que todo conocer es un recordar, no decían otra cosa que esto, que toda existencia, en cuanto existe, ha existido; cuando se dice que la vida es una repetición, lo que se dice es: la existencia tal como ha existido llega a existir ahora. Si no se tiene la categoría del recuerdo o de la repetición, toda la vida se disuelve en un murmullo vacío e inconsistente. El recuerdo es la consideración étnica[21] de la vida; la repetición es la consideración moderna; la repetición es el *interés* de la metafísica, y
26 además el interés en el que la metafísica encalla; la repetición | es la contraseña de toda concepción ética; la repetición es la *conditio sine qua non* [condición necesaria] de todo problema dogmático.

Que cada cual juzgue como quiera lo dicho aquí acerca de la repetición, y que juzgue también como quiera el hecho de que lo diga de este modo, pues, siguiendo el ejemplo de Hamann, *mit mancherlei Zungen mich ausdrücke, und die Sprache der Sophisten, der Wortspiele, der Creter und Araber, Weißen und Mohren und Creolen rede, Critik, Mythologie, rebus und Grundsätze durch einander schwatze, und bald* κατ' ανθρωπον *bald* κατ' εξοχην *argumentire* [me expreso en muchas lenguas, hablo el lenguaje de los sofistas, el de los juegos de palabras, el de los cretenses, el de los árabes, el de los blancos y moros y criollos, entremezclo la crítica, la mitología, el *rebus* y los principios, argumento a veces *de manera humana* y a veces *de manera extraordinaria*][22]. Supuesto que lo que digo no sea una pura mentira, acaso lo más correcto habría sido enviar mis aforismos a un tasador sistemático; tal vez habría producido algún resultado, alguna nota en el sistema. — ¡Qué gran pensamiento! ¡Entonces no habría yo vivido en vano!

Por lo que hace al significado que la repetición tiene para una cosa, es mucho lo que se puede decir sin incurrir en una repetición. Una vez

que el profesor Ussing, en su época, pronunciaba un discurso ante la Sociedad del 28 de mayo, hubo una expresión que causó desagrado, y el profesor, que en aquel entonces era siempre concluyente y resuelto, pegó un golpe sobre la mesa y dijo: «¡Repito!»[23]. Es decir que, en ese caso, esperaba que lo que había dicho ganara al ser repetido. Hace algunos años oí a un pastor que en dos celebraciones distintas pronunció exactamente el mismo discurso. Si hubiera opinado lo mismo que el profesor, la segunda vez que subió al púlpito debería haber golpeado el atril y haber dicho: «¡Repito lo que ya he dicho el domingo pasado!». Pero no lo hizo, ni se hizo notar de ninguna otra manera. No compartía la opinión del profesor Ussing y, quién sabe, tal vez tampoco el señor profesor opinaría ya que fuese ventajoso volver a repetir su discurso. Una vez, durante una fiesta de la corte, la reina contó una historia que hizo reír a todos los cortesanos, incluso a un ministro sordo; entonces este se puso de pie, pidió que se le concediera la gracia de poder contar también él una historia, y contó la misma[24]. Cabe preguntar: ¿cuál era su concepción del significado de la repetición? Cuando un maestro de escuela dice: «¡Es la segunda vez que tengo que repetir que Jespersen se esté quieto!», y el propio Jespersen recibe un toque de atención por su repetida indisciplina, entonces el significado de la repetición es el opuesto.

Pero no quiero demorarme más en tales ejemplos, sino pasar a hablar un poco del viaje de descubrimiento que emprendí para | in- 27
vestigar la posibilidad y el significado de la repetición. Sin que nadie lo supiera (para evitar cualquier tipo de habladuría que pudiera restarme idoneidad para el experimento o hacerme desestimar la repetición), fui en barco hasta Stralsund y allí conseguí una plaza en el *Schnellpost* [coche rápido de correos] que va hacia Berlín. Hay entre los eruditos diferentes opiniones respecto de cuál sea la plaza más cómoda en una diligencia; mi *Ansicht* [parecer] es el siguiente: son todas una calamidad. La vez anterior iba yo en uno de los asientos laterales en el extremo delantero del coche (que para algunos es como que te toque la lotería) y al llegar a Hamburgo, al cabo de treinta y seis horas en las que fui revuelto hasta mezclarme con mis compañeros de viaje, no solo había perdido la razón sino también las piernas. Durante esas treinta y seis horas, los seis que íbamos dentro del coche fuimos conformando un único cuerpo, hasta el punto en que pude entender lo que les sucedía a aquellos molnienses[25] que, tras haber estado sentados juntos durante mucho tiempo, no podían ya reconocer sus respectivas piernas. Así que, para ser cuando menos miembro de un cuerpo más pequeño, escogí una plaza en la parte exterior. Ya era un cambio. Sin embargo, todo se repitió. El cochero iba tocando su cuerno, y yo, que

iba con los ojos cerrados y era presa de la desesperación, pensé, como suelo hacerlo en casos como ese: «¡Solo Dios sabe si soportarás esto, si realmente llegarás a Berlín y, en caso de que lo hagas, si volverás a ser alguna vez un ser humano, si serás capaz de desprenderte como una individualidad aislada, o si conservarás la imagen de que solo eres un miembro en un cuerpo enorme!»[26].

Pues bien, llegué a Berlín. Enseguida me dirigí a mi antiguo alojamiento[27] para averiguar hasta qué punto la repetición era posible. La vez anterior, y esto me atrevo a asegurárselo a cualquier lector interesado, había tenido la suerte de dar con uno de los apartamentos más cómodos de Berlín, y puedo asegurarlo de modo tanto más terminante cuanto que he visto varios. La Plaza de los Gendarmes es sin duda la más bella de Berlín; vistos desde una ventana, el *Schauspielhaus* [teatro] y las dos iglesias lucen magníficos, particularmente a la luz de la luna. Ese recuerdo contribuyó mucho a que decidiera partir. Uno sube hasta el primer piso de una casa iluminada con luz de gas, abre una puertecita y llega al recibidor. A la izquierda hay una puerta vidriada que lleva a un pequeño cuarto. De frente hay una antecámara. A través de esta se llega a dos habitaciones totalmente idénticas y amuebladas del mismo modo, de manera que si uno mira al espejo, ve doblemente la habitación. La de más al fondo está fastuosamente iluminada. Hay un candelabro sobre el escritorio, y junto a este, un sillón de líneas muy simples tapizado en terciopelo rojo. La habita-
28 ción anterior no está iluminada. En ella, la pálida luz de la luna | se mezcla con la luz más intensa que viene de la habitación posterior. Uno se ubica en una silla junto a la ventana, contempla la gran plaza, ve sobre los muros la sombra presurosa de los transeúntes; todo se transforma en un decorado teatral. Una realidad soñada alborea en el trasfondo del alma. Le vienen a uno ganas de ponerse la capa y deslizarse sigilosamente a lo largo del muro con la mirada vigilante, atento a cada sonido. Pero no lo hace; solo se contempla a sí mismo haciéndolo, y se ve rejuvenecido. Enciende un cigarro, se retira a la habitación del fondo y comienza a trabajar. Pasó la medianoche. Apaga las luces y enciende una pequeña vela. Prevalece la pura luz de la luna. Se percibe una única sombra que parece ahora más negra, y el eco de una única pisada que tarda más en desaparecer. Despojada de nubes, la bóveda del firmamento se ve tan triste y pensativa como si hubiese pasado el fin del mundo, y como si el cielo, imperturbable, se ocupase solo de sí mismo. Uno vuelve a pasar por la antecámara, por el recibidor, por el pequeño cuarto, y se duerme — si es uno de esos afortunados que pueden dormir. — ¡Ah! Pero aquí ninguna repetición era posible. Mi anfitrión, dueño de una droguería, *hatte sich verändert*

[había cambiado], en el sentido peculiar en que los alemanes toman ese término; y, por lo que sé, «cambiar» se usa de un modo similar en ciertas calles de Copenhague — es decir: se había casado. Yo hubiera deseado felicitarlo, pero puesto que no domino tanto la lengua alemana como para encontrar los giros precisos ni tenía a mano una frase utilizable en esa ocasión, me limité a hacer algún movimiento pantomímico. Me puse la mano en el corazón y lo miré, dejando que una tierna simpatía se leyese en mi rostro. Él me dio un apretón de manos. Una vez que nos habíamos entendido de esa manera, pasó a demostrar la validez estética del matrimonio. Y lo logró sobradamente, tanto como la vez pasada había logrado demostrar las virtudes de la soltería. Cuando hablo alemán, soy la persona más condescendiente del mundo.

Pero para mi antiguo anfitrión era un gusto recibirme, y para mí alojarme en su casa, así que alquilé una habitación y el recibidor. Cuando llegué a la casa la primera noche y encendí las luces, pensé: ¡Ah, ah, la repetición! Yo estaba bastante alicaído, o, si se quiere, mi ánimo se correspondía con la fecha, pues el destino había dispuesto las cosas de manera tan extraña que llegué a Berlín el *allgemeine Buß- und Bettag* [día de arrepentimiento y oración][28]. Berlín estaba desolado. Es cierto que las personas no iban arrojándose ceniza en la cara unas a otras | se- 29
gún las palabras *Memento o homo! Quod cinis es et in cinerem revertaris* [¡Recuerda, oh hombre, que eres ceniza y a las cenizas volverás!][29], pero aun así la ciudad entera era una gran polvareda. En un primer momento pensé que se trataba de una directiva del gobierno, pero más tarde me di cuenta de que era el viento el que se había encargado de esa faena y que, sin ninguna consideración personal[30], seguía sus propios caprichos y hábitos malévolos; pues en Berlín es Miércoles de Ceniza cuando menos cada dos días. Claro que esto era menos importante para mi proyecto. Tal descubrimiento no tenía nada que ver con «la repetición», pues la primera vez que estuve en Berlín no reparé en este fenómeno, acaso porque era invierno.

Cuando uno se ha instalado cómoda y gratamente en su estancia, cuando ha hallado de esa manera un punto fijo desde el cual abalanzarse sobre su presa y un seguro escondite al que poder retirarse para devorarla a solas —cosa que yo valoro particularmente, puesto que, al igual que ciertos animales de rapiña, no puedo comer cuando alguien me mira—, entonces averigua qué lugares hay que visitar en la ciudad. Si uno es un viajero *ex professo* [con un propósito], si corre de un sitio a otro como un recadero con el fin de meter sus narices dondequiera que otros hayan metido antes las suyas, o para anotar en su diario los nombres de los monumentos y, de manera recíproca, el suyo propio en la gran nómina de los visitantes, entonces contrata un cicerone y se

compra *das ganze* [todo] Berlín por cuatro *Groschen*[31]. Al seguir este método se vuelve uno un observador imparcial cuyo fiel testimonio debería ser tenido en cuenta en cualquier atestado policial. Si, en cambio, uno no viaja con un encargo preciso, entonces deja que las cosas sean como son; a veces logra ver algo que los demás no ven, se le escapa algo importante, o recibe una impresión fortuita que solo tiene importancia para uno mismo. Un descuidado vagabundo como ese no tiene, por lo general, mucho que contar a los demás y, si lo tiene, corre el riesgo de dañar la buena imagen que alguna persona de bien se habría formado acerca de su moral y de sus costumbres. Si alguien que ha viajado mucho por otros países no ha estado nunca *auf der Eisenbahn* [en un tren], ¿no debería acaso ser expulsado de toda sociedad de bien? ¿Y qué decir de alguien que estuvo en Londres y no atravesó el túnel[32]? ¿O de alguien que fue a Roma, se enamoró de una zona determinada de la ciudad que era para él una inagotable fuente de alegría, y se fue de Roma sin haber visto ningún monumento? Berlín tiene tres teatros. Según dicen, lo que se presenta en materia de ópera y ballet en el Teatro de la Ópera es *großartig* [grandioso], y que lo presentado en la Casa Teatral no es solo deleitable sino también aleccionador e instructivo. No lo sé. Pero sí sé que en Berlín hay un
30 teatro | llamado el *Königsstädter*[33]. Los viajeros propiamente dichos no visitan ese teatro muy a menudo, aunque sí cabe notar que van allí con más frecuencia que a los animados locales de diversión situados un poco más allá, y que a un danés le brindarían la ocasión de acordarse de los de Lars Mathiesen y Kehlet[34]. Cuando llegué a Stralsund y leí en el periódico que en ese teatro se representaría *Der Talisman* [El talismán][35], enseguida me puse de buen humor. El recuerdo del teatro despertó en mi alma; ya la primera vez que estuve allí, había sido como si esa primera impresión hubiese inducido en mi alma un recuerdo que se remontaba mucho más atrás en el tiempo.

No hay seguramente ningún joven provisto de fantasía que no se haya sentido alguna vez cautivado por la magia del teatro, y que no haya deseado ser arrebatado hasta encontrarse él mismo dentro de esa realidad ficticia para poder entonces verse y escucharse a sí mismo como su propio doble, disociarse y diferenciarse de sí mismo de todas las maneras posibles, y ello, sin embargo, de manera tal que cada diversificación sea, a la vez, él mismo. Es natural que ese deseo se manifieste en una edad muy temprana, cuando solo la fantasía ha despertado ante esa personalidad soñada y todo el resto sigue estando profundamente dormido. Cuando la fantasía se contempla de este modo a sí misma, el individuo no es una figura real sino una sombra, o, mejor, la figura real está presente de manera invisible, y por eso no se contenta con

proyectar una sombra única, sino que el individuo tiene una multitud de sombras, todas semejantes a él, y que en diferentes momentos son, con igual legitimidad, él mismo. La personalidad no se ha descubierto aún, su energía solo se anuncia en la pasión de la posibilidad; pues sucede en la vida del espíritu lo que sucede con muchas plantas — que lo último que se forma es el cogollo. Pero esa existencia de sombras exige también que se le dé satisfacción, y no dedicar el suficiente tiempo a vivirla no sería provechoso para un ser humano; de la misma manera, sin embargo, es lamentable o cómico que el individuo incurra en el error de invertir en ella su vida entera. En este caso, la aspiración a ser un ser humano real sería tan dudosa como la de aquel que busca la inmortalidad y que ni siquiera es capaz de presentarse en persona el día del Juicio Final, sino que hace que en su lugar comparezca una delegación de sus buenas intenciones, de sus decisiones de un día, de sus planes de media hora, etc. Lo más importante es que cada cosa suceda a su debido tiempo. Todo tiene su tiempo en la juventud, y lo que ha tenido su tiempo en ella vuelve a tenerlo más tarde; y para el viejo es tan sano tener en su vida un pasado que le provoque risa como un pasado que lo haga llorar.

| Cuando uno está en un sitio montañoso y escucha que el viento, 31
firme e inmutable, entona noche y día el mismo tema, puede que se vea tentado a complacerse en esta imagen que, dejando a un lado por un instante su imperfección, ilustra el carácter consecuente y seguro de la libertad humana. Tal vez uno no piensa que hubo un momento en el que el viento, que ha tenido desde hace ya muchos años su morada en esas montañas, llegó a esa comarca como un desconocido, irrumpió errático y desconcertado entre los desfiladeros, produjo un silbido al descender a las cavernas, como si él mismo se asombrara; después un bramido, como si él mismo huyera; después un lamento, como si ni siquiera él supiera de dónde venía; después un suspiro desde la angustia de un abismo que, de tan profundo, hizo que temiera y dudara por un instante si se atrevería a habitar esos parajes; después una lírica y alegre tonada hasta que, finalmente, habiendo aprendido a usar su instrumento, combinó todo eso en esta melodía que inmutablemente entona día a día. Así es como la posibilidad del individuo se extravía en su propia posibilidad, y a veces se descubre una, a veces, otra. Pero la posibilidad del individuo no se contenta con ser oída, no es como un vendaval que sigue su curso, sino que es también configuradora, y por eso quiere al mismo tiempo que se la vea. Por eso cada una de sus posibilidades es una silueta sonora[36]. El individuo oculto desconfía tanto de los sentimientos fuertes y estridentes como de los sutiles cuchicheos de la maldad, tanto del feliz alborozo de la dicha como de los

infinitos suspiros de la pena; lo único que quiere el individuo es ver y oír patéticamente eso que, por lo demás, es él mismo. Y sin embargo, no quiere realmente oírse a sí mismo. Eso es inadmisible. En el mismo momento canta el gallo, huyen las figuras del crepúsculo, las voces de la noche se silencian. Si estas prevalecen, entonces estamos en un ámbito completamente distinto, un ámbito en el que todo sucede bajo la angustiosa mirada de la responsabilidad: el de lo demoníaco. Para no tener que recibir la impresión de su yo real, el individuo oculto exige entonces el ambiente ligero y fugaz de esas figuras, de ese borboteo de palabras que suenan sin dejar ningún eco. Un ambiente de ese tipo es el escénico, que por eso es apto para el *Schattenspiel* [teatro de sombras] del individuo oculto. Entre las sombras en las que se descubre a sí mismo, y cuya voz es la suya, está tal vez el cabecilla de unos salteadores. Debe reconocerse a sí mismo en esa imagen reflejada; la feroz figura del ladrón, su rápida pero penetrante mirada, el signo de la pasión en su ajado rostro, todo debe estar allí. Debe permanecer al acecho junto a los caminos de montaña, su oído debe estar atento
32 a los movimientos de los viajeros, debe | tocar el silbato para que la cuadrilla inicie el asalto; debe imponerse al alboroto con su voz, debe ser cruel, hacer que no quede nadie en pie y retirarse indiferente, debe ser cortés con la muchacha atemorizada, etc., etc. Desde luego, un salteador tiene su morada en la penumbra de los bosques. Si a este héroe de ficción se lo situara en un lugar así, si se le facilitaran todos los pertrechos y, a continuación, se le pidiera simplemente quedarse quieto hasta que uno se hubiera alejado un par de millas de él, para solo entonces poder entregarse a su apasionada furia — en ese caso creo que se quedaría completamente mudo. Le sucedería tal vez lo que sucedió con un hombre que hace unos años me honró con su confianza literaria. Vino a verme quejándose de no poder poner sus ideas por escrito dado que, desbordado por la riqueza de estas, no era capaz de escribir lo bastante rápido; me rogó que aceptara ser su secretario y escribir lo que me dictara. Enseguida presentí que había algo raro, y por eso lo consolé diciéndole que, en materia de escritura, yo era capaz de ganarle una carrera a un caballo desbocado, que me bastaba escribir una sola letra de cada palabra y que, aun así, garantizaba poder leer la totalidad de lo que había escrito. Mi voluntad de servicio no tuvo límites. Hice traer una mesa grande, numeré varios folios para no tener que perder el tiempo dando vuelta a la página, puse delante una docena de plumines de acero ya montados, mojé la pluma — y el hombre comenzó su discurso: «¡Sí, ya veis, honorables señores, lo que yo realmente querría decirles es que...!». Cuando terminó este discurso, se lo leí en voz alta, y desde ese momento nunca volvió

a pedirme que fuera su secretario. — También a aquel salteador le parecería tal vez que la escala era demasiado grande, y sin embargo, en otro sentido, demasiado pequeña. ¡No! ¡Pintadle un decorado en el que no haya más que un árbol, colgad delante una lámpara que haga que la iluminación sea más extraña aún, y veréis que ese bosque resulta ser más grande que el de verdad, más grande que las selvas de Norteamérica, y que aun así él puede penetrarlo con su voz sin enronquecer! Ese es el deseo sofístico de la fantasía: hacer que todo un mundo quepa en una cáscara de nuez que es más grande que el mundo entero y, no obstante, no tan grande como para que el individuo no pueda llenarla.

Un deseo tal de actuación y exteriorización no indica en modo alguno que exista una vocación por el arte escénico. Cuando la hay, el talento se muestra en seguida como una disposición hacia algo en particular, y ni siquiera el más pródigo y temprano talento tiene un alcance semejante. Ese deseo es propio de una fantasía inmadura, pues el asunto es bien diferente cuando aquel está fundado en la vanidad y en una propensión a la pedantería. En ese caso, el fundamento no es | otro que la vanidad, un fundamento que, para peor, puede ser 33
muy profundo.

Esa fase de la vida individual llega a su término, pero vuelve a darse en una edad más madura, cuando el alma se ha recogido en la seriedad. Pues aunque el arte no le parezca contener entonces la suficiente seriedad, puede que el individuo quiera a veces retornar a aquel primer estado y darle cabida en su temple de ánimo. Entonces busca impresiones de tipo cómico y asume una actitud cómicamente creativa ante la interpretación teatral. Y dado que la tragedia, la comedia y el sainete, precisamente debido a su perfección, no lo satisfacen, se inclina entonces por la farsa. El mismo fenómeno se repite igualmente en otras esferas. No es raro ver que un individuo maduro, saciado por el alimento sólido de la realidad, no se emociona verdaderamente ante una pintura de lograda ejecución. En cambio, puede suceder que lo conmueva una estampa nuremburguesa[37], un cuadro de esos que hasta no hace mucho podían adquirirse en los puestos de la Bolsa[38]. Allí tiene uno la representación pintoresca de un paraje campestre en general. Ese tipo de abstracción no puede ser objeto de ejecución artística. Por eso la totalidad se obtiene por contraste, es decir, mediante una concreción accidental. Yo le preguntaría a cualquiera, sin embargo, si la impresión que recibe de ese paisaje no es justamente la de un paraje campestre en general, y si esa noción no es algo que uno trae desde su infancia. La infancia, en efecto, era la fase en la que uno contaba con esas amplias nociones que más tarde llegan casi

a provocar vértigo, la fase en la que las siluetas de un hombre y de una mujer recortadas en un trozo de papel eran el hombre y la mujer en general, en un sentido aún más estricto de lo que lo eran Adán y Eva. Así como un pintor de paisajes que buscara su efecto mediante una copia fiel o mediante una reproducción ideal no provocaría tal vez reacción alguna en un individuo, el efecto de aquellas otras imágenes sería, en cambio, indescriptible, puesto que uno no sabe si tiene que reír o llorar, y todo el efecto depende del temple de ánimo del observador. No hay seguramente ningún ser humano que no haya pasado por un período en el que toda la riqueza del lenguaje y todas las interjecciones de la pasión le resultaban insuficientes, en el que no le bastaba ninguna expresión, ningún gesto, en el que lo único que lo satisfacía era ponerse a dar estrambóticos saltos y volteretas. Tal vez ese mismo individuo aprendió a bailar, tal vez vio con frecuencia piezas de ballet y admiró el arte de la danza; tal vez llegó el tiempo en el que el ballet dejó de atraerlo y, sin embargo, hubo momentos en los que podría haberse
34 retirado a su habitación y, entregándose por completo | a sí mismo, haber sentido un alivio indeciblemente humorístico al adoptar una pose pintoresca, sosteniéndose en una sola pierna, o al mandar todo al diablo cerrando el asunto con un *entrechat*[39].

En el Königsstädter Theater se representan farsas, y allí se reúne, como es natural, un público sumamente heterogéneo; por cierto, quien quisiera hacer un estudio patológico de la risa en los distintos estratos sociales y según los diferentes temperamentos, no debería dejar pasar la oportunidad que ofrece la representación de una farsa. El júbilo y las estridentes carcajadas del gallinero y de la segunda planta son algo totalmente distinto del aplauso de un público cultivado y crítico; son un constante acompañamiento sin el cual la farsa no podría en modo alguno representarse. La farsa se desenvuelve por lo general en los estamentos inferiores de la vida; por eso el gallinero y el segundo piso no tardan en reconocerse, y sus ruidos y gritos de ¡bravo! no son una valoración estética de los respectivos artistas, sino una erupción puramente lírica de su complacencia; no se ven a sí mismos como un público, sino que querrían descender también ellos a la calle o donde sea que la escena transcurre. Como esto no es posible debido a la distancia, se comportan como niños a los que solo se les permite ver un tumulto callejero desde la ventana. También los del primer piso y los del patio de butacas se estremecen de risa, pero esta es esencialmente distinta de aquel otro griterío cimbro-teutónico[40]; incluso dentro de cada esfera, las carcajadas presentan matices infinitamente diversos, y ello tiene un sentido completamente diferente del que tendría ante la representación de la más excelente comedia. Así son las cosas, ya

sea que esto se tome como una perfección o como una imperfección. Toda definición estética de carácter general fracasa ante la farsa, y no alcanza en modo alguno a prestar uniformidad al temple de ánimo del público más culto; puesto que el efecto depende en gran parte de la autonomía y de la aportación del espectador, la individualidad particular se destaca de una manera totalmente distinta, encontrándose, en su goce, eximida de toda obligación estética a asombrarse, reírse o conmoverse de manera tradicional. Para alguien culto, ir a ver una farsa es como jugar a la lotería, solo que uno no pasa por el mal trago de ganar dinero. Pero el público corriente no admite ese tipo de incertidumbre al visitar un teatro, y por eso desprecia la farsa o la ve con malos ojos. Peor para ellos. Una cierta seriedad y estrechez de miras hacen que el público teatral propiamente dicho busque —o cuando menos imagine buscar— ennoblecerse y cultivarse en el teatro; | allí obtendrá —o cuando menos imaginará haber obtenido— un placer artístico poco frecuente; al leer la cartelera, sabrá por anticipado cómo pasará su velada. En la farsa no se da ese tipo de conformidad, pues la misma farsa puede causar impresiones sumamente diversas, y puede darse el curiosísimo caso de que su efecto sea menor cuando mejor ha sido ejecutada. Así que uno no puede confiar en las declaraciones de los de al lado, de los de enfrente o de las revistas acerca de si uno se ha divertido o no. Ese asunto tiene que resolverlo consigo mismo el individuo singular, y hasta ahora ningún crítico ha logrado redactar un ceremonial[41] para un público culto que va a ver una farsa; a este respecto, no hay *bon ton* [buen tono] que valga. Aquí queda suspendido el acuerdo de mutuo respeto entre el teatro y el público, tan tranquilizador en otros casos; viendo una farsa, uno puede alcanzar el temple de ánimo más imprevisible, y por eso no puede llegar a saber con seguridad si se ha comportado en el teatro como un miembro respetable de la sociedad, si ha reído y llorado en los momentos adecuados. No sucede como cuando un espectador concienzudo se admira ante la fina caracterización de los personajes exigida por el drama, pues en la farsa todos los personajes han sido perfilados según la medida abstracta de lo que es «en general». La situación, la trama, el diálogo, todo está hecho según esa medida. Por eso uno puede tanto ponerse triste como estallar en carcajadas. En la farsa, ningún efecto se produce con ironía, todo es ingenuidad; por eso el espectador, como individuo singular, debe ser totalmente autónomo; claro que la ingenuidad de la farsa es tan ilusoria que a alguien culto le será imposible tener una actitud ingenua hacia ella; pero una parte importante de esa actitud suya hacia la farsa es la diversión a la que él mismo debe prestarse, y sería en vano que buscara a derecha y a izquierda, o en las revistas, la garantía de que real-

35

mente se ha divertido. Una persona culta, en cambio, que tiene además la soltura suficiente como para osar divertirse totalmente a solas, la suficiente seguridad como para no invocar el saber ajeno y como para determinar por sí mismo si se ha divertido o no, dará tal vez a la farsa un sentido totalmente propio, pues esta afectará a su propio temple de ánimo de manera diferente, a veces debido a la abstracta amplitud de la pieza, a veces porque la realidad que presenta es de carácter palpable. Claro que no querrá, por supuesto, aportar un temple de ánimo concluyente y definitivo para hacer que todo se desarrolle en función de él, sino que buscará perfeccionarse en el temple de ánimo y mantenerse en el estado en que, no habiendo ninguno, todos los temples de ánimo son posibles.

36 | En el Königsstädter Theater se representan farsas, y ello, a mi juicio, de manera magnífica. Desde luego, mi opinión es completamente personal, no se la impongo a nadie y rechazo cualquier injerencia. Para que una farsa pueda ser representada con rotundo éxito, el elenco actoral debe estar debidamente compuesto. Debe constar de dos, como máximo de tres talentos cabalmente consumados o, más bien, de genios productivos. Estos deben ser hijos del capricho, la risa debe embriagarlos, deben ser unos danzarines del humor que, aunque en otros momentos, e incluso en el instante precedente, sean idénticos al resto de la gente, se transforman tan pronto como oyen la campana del director de escena y comienzan a jadear y resollar como nobles caballos árabes, y sus fosas nasales se dilatan mostrando el impulso del espíritu que hay en ellos, deseosos de echarse a correr y corcovear de modo salvaje. No son tanto artistas reflexivos que han estudiado cómo reírse, sino líricos que se arrojan al abismo de la risa y dejan que el poder volcánico de esta los lance al escenario. Por eso no han calculado mucho lo que harán, sino que lo dejan todo en manos del instante y de la fuerza natural de la risa. Tienen el coraje de atreverse a aquello que el individuo singular solo osa hacer cuando está a solas, aquello que los locos hacen en presencia de todos, aquello que el genio sabe hacer con la autoridad del genio: entregarse a la risa. Saben que su extravagancia no tiene límites, que el fondo de su comicidad es inagotable, y casi siempre se sorprenden a sí mismos; saben que son capaces de sostener la risa durante toda una velada, sin que les cueste más esfuerzo del que me cuesta a mí garabatear estas líneas sobre el papel.

Basta con que una farsa cuente con dos de estos genios; tres es el número máximo para que las cosas salgan bien, pues, si no, se debilita el efecto, como cuando una persona muere de hiperestesia. Los del resto del reparto no necesitan ser talentos, e incluso no es bueno que lo sean. El resto del reparto tampoco necesita haber sido escogido se-

gún las normas de la belleza; debe, más bien, haberse constituido por accidente. La composición del reparto secundario puede muy bien ser tan accidental como la de aquel gentío que, según un grabado de Chodowiecki, fue responsable de la fundación de Roma[42]. No será preciso excluir a ninguno a causa de algún defecto físico; por el contrario, una contingencia como esa podría añadir un efecto magnífico. Si alguno es estevado, patizambo o demasiado escuálido, o si dejó de crecer antes de tiempo: en suma, cualquiera de esos ejemplares defectuosos bien puede ser utilizado en la farsa, y | el efecto que causará es 37
imprevisible. Pues lo primero que viene inmediatamente después del ideal es lo accidental. Alguien de mente mordaz ha dicho que los seres humanos podrían clasificarse según tres tipos: oficiales, sirvientas y deshollinadores[43]. Juzgo que esa observación no es solo mordaz sino, además, ingeniosa, y se necesitaría un gran talento especulativo para proponer una clasificación mejor. Cuando una clasificación no agota idealmente su objeto, entonces es siempre preferible la clasificación accidental, porque esta pone en movimiento la fantasía. Una tipología medianamente correcta no puede satisfacer al entendimiento y no es nada para la fantasía, por eso hay que rechazarla de plano, por mucha que sea la fama de la que goza en el uso corriente debido a la enorme necedad o a la escasa fantasía de la gente. Si lo que se busca lograr en el teatro es la representación de un ser humano, entonces hay que exigir, o bien una criatura concreta absolutamente consumada de manera ideal, o bien lo accidental. La primera variante es la que deberían aportar los teatros que no solo tienden a la diversión. En estos, sin embargo, basta con que un actor sea un muchacho apuesto, alguien con un semblante agraciado, de rasgos teatrales y con una buena voz. A mí, eso raramente me alcanza, pues su desempeño despierta *eo ipso* [por eso mismo] la crítica y, tan pronto como esta ha despertado, determinar qué se requiere para ser un ser humano resulta tan difícil como satisfacer las propias exigencias; en esto se me dará la razón si se recuerda que Sócrates, que en otro sentido era un avezado conocedor de lo humano y de sí mismo, «no sabía exactamente si él mismo era un ser humano o un monstruo más extraño que Tifón»[44]. En la farsa, en cambio, el reparto secundario funciona según aquella categoría abstracta de lo que es «en general», y eso lo logra gracias a una concreción accidental. Con ello no se ha ido más allá de la realidad. Y tampoco hay que ir más allá; pero el espectador se reconcilia cómicamente con la pretensión de que ese accidente tenga un valor ideal, cosa que sucede cuando accede al universo artístico del escenario. Si hubiese que hacer una excepción con alguno de los integrantes del reparto secundario, habría que mencionar a la amante. Esta, natu-

ralmente, no debe ser en modo alguno una artista, sino que al elegirla hay que tener en cuenta que sea atractiva, que todo su porte, que su manera de menearse en el escenario sea grata y placentera, que sea agradable verla y agradable, por así decirlo, tenerla cerca.

El reparto del Königsstädter Theater está compuesto casi de acuer-
38 do | a mis aspiraciones; si tuviese que hacer alguna objeción, esta se referiría al reparto secundario, pues contra Beckmann y Grobecker[45] no tengo nada que objetar. Beckmann es un consumado genio cómico que se desboca en la comicidad de una manera puramente lírica, que no se destaca por la caracterización del personaje sino por la efervescencia del temple de ánimo. Su grandeza no radica en la conmensurabilidad artística sino en la inconmensurabilidad individual. No necesita en modo alguno apoyarse en la actuación de los demás, en el decorado o en los mecanismos escénicos, precisamente porque lo trae todo consigo en su temple de ánimo; al mismo tiempo que es extremadamente gracioso, pinta para sí mismo su escena mejor de lo que lo haría cualquier pintor de decorados. Lo que Baggesen dice de Sara Nickels[46], que irrumpe en el escenario con una comarca campestre detrás de ella, vale también, en el buen sentido, para B., con la diferencia de que este entra caminando. En un teatro auténticamente artístico es poco frecuente ver a un actor que en verdad sea capaz de caminar y de estar plantado. Aun así, yo he visto alguno que otro; pero lo que consigue hacer B. no lo he visto antes. No solo sabe caminar, sino que sabe *llegar caminando*. Este llegar caminando es algo muy especial, y esa genialidad le permite improvisar además todo el ambiente escénico. No solo es capaz de representar a un artesano ambulante[47], sino que llega caminando como uno, y al hacerlo permite que se perciba todo lo demás: se divisa la alegre aldea desde el polvo de la carretera, se oye su sereno rumor, se ve el sendero que se despeña hacia el estanque cuando dobla junto a la fragua — y allí se ve a B. que llega caminando con su hatillo a cuestas, su bastón en la mano, despreocupado e infatigable. Puede entrar en escena caminando, seguido de cerca por niños callejeros que uno no ve. Ni siquiera el doctor Ryge, en *El rey Salomón y Jorge el sombrerero*[48], pudo producir ese efecto. De hecho, el señor B. es un puro ahorro para el teatro, pues teniéndolo a él no se necesitan niños callejeros ni decorados. Pero ese artesano ambulante no es el retrato de un personaje, el trazado de su silueta verdaderamente magistral es demasiado vago como para eso; es un incógnito en el que habita el enloquecido demonio de la comicidad, y este no tarda en abrirse paso y arrebatarlo todo en su frenesí. En este sentido, la danza de B. no tiene parangón. Ha cantado su copla y se pone a bailar. Lo que B. se atreve a hacer aquí es peligrosísimo, pues parece que no se

contenta con lograr en sentido estricto un efecto mediante sus poses de danza. En ese punto su desenfreno es total. La locura de su risa
ya no puede ser contenida ni | en la figura ni en los parlamentos, y 39
lo único que corresponde al temple de ánimo es cogerse de la nuca como Münchhausen[49] y entregarse al júbilo de sus locas piruetas. Puede que el individuo singular, como se ha dicho, conozca el solaz que radica en ello, pero para hacerlo en un escenario hay que ser un genio consumado, se requiere la autoridad del genio, y, si no, es la cosa más repulsiva.

Todo actor burlesco debería tener una voz que uno reconozca entre bastidores, para poder así anunciar su entrada. B. tiene una magnífica voz, que en este caso, desde luego, no es lo mismo que unas buenas cuerdas vocales. La voz de Grobecker es más estridente, una sola palabra suya entre los bastidores tiene el mismo efecto que tres trompetazos en Dyrehavsbakken[50]; lo predispone a uno a reírse. En este sentido sí que le doy preeminencia a G. sobre B. La nota dominante de B. es una especie de sensatez jocosa e irrefrenable, y es a través de ella como llega a la locura. G., en cambio, asciende a la locura pasando por lo sentimental y lo emotivo. Recuerdo haberlo visto representar en una farsa al mayordomo de una propiedad que, movido por su dedicación a los señores de la casa y convencido de la importancia de los arreglos festivos para engalanar la vida de aquellos, no tiene mejor idea que organizar una celebración campestre ante la regia venida de los amos. Cuando todo está preparado, G. escoge representar el papel de Mercurio. No se ha quitado su traje de mayordomo, solo se ha puesto un yelmo y unas alas en los pies, y, pintorescamente plantado sobre una sola pierna, va a dirigir un discurso a los señores. Es cierto que el lirismo de G. no llega a ser como el de B., pero también este mantiene una lírica complicidad con la risa. Muestra una cierta propensión a lo correcto, y en ese ámbito su aportación es magistral, particularmente en el orden de la lisa y llana comicidad; pero no es de esos ingredientes que hagan fermentar la totalidad de la farsa, como es el caso de B. Sin embargo, es un genio, un genio de la farsa.

Una vez que uno ha entrado en el Königsstädter Theater, escoge una butaca en la primera planta, pues allí hay relativamente menos gente; cuando se trata de ver una farsa, uno tiene que estar cómodamente sentado y no ser estorbado en lo más mínimo por ese sentido de la importancia artística que hace que la gente se amontone en un teatro para ver una pieza, como si fuera algo salvífico. El aire del teatro está también bastante limpio, no enrarecido por el sudor de un público sensible al arte o por las exhalaciones de un público aficionado al mis-
mo. En | la primera planta puede uno estar bastante seguro de hallar 40

un palco individual. Si este no es el caso, me permitiré recomendarle al lector, para que pueda sacar de lo que escribo algún provecho científico, que coja el palco número 5 o número 6 del lado izquierdo. En la parte trasera hay un rincón apto para una sola persona, y allí uno puede sentarse con toda comodidad. Uno está solo en su palco, el teatro está vacío; la orquesta toca una obertura, la música retumba en la sala, cosa un poco *unheimlich* [siniestra], debido justamente a que está tan desierta. Uno no ha venido al teatro como lo haría un viajero, tampoco en calidad de esteta o de crítico, sino como alguien que intenta no ser nada en absoluto, y le basta con poder sentarse casi tan cómodamente como en su propio salón. La orquesta termina de tocar, el telón ya se levanta parcialmente, y entonces comienza a escucharse esa otra orquesta que no obedece a la batuta del director sino que sigue el impulso interno, esa otra orquesta, el espontáneo tumulto de los gallineros, desde donde ya han divisado a B. entre bastidores. Yo me siento por lo general en el fondo del palco, por eso no alcanzaba a ver la segunda planta ni los gallineros que, como las alas de un sombrero, sobresalían por encima de mi cabeza. Tanto más fantástico resultaba el efecto de ese tumulto. Hasta donde yo podía ver, todo estaba prácticamente vacío, el gran espacio del teatro se me aparecía como el vientre de ese monstruo marino en el que estuvo Jonás[51]; el tumulto de los gallineros era como el movimiento de las vísceras del monstruo. Desde el momento en que el gallinero ha comenzado a tocar su música, no se necesita ningún acompañamiento, pues B. lo anima y aquel anima a B.

¡Oh, mi inolvidable nodriza; tú, ninfa fugitiva, habitante del arroyo que corría junto a la casa paterna, escurridiza, pero siempre dispuesta a participar en los juegos del niño! ¡Tú, mi fiel consuelo! ¡Tú, que con el paso de los años conservaste tu inocente pureza, que no envejeciste mientras yo envejecía! ¡Tú, ninfa silenciosa a la que yo acudía una y otra vez, tan harto de la gente, tan harto de mí mismo, que necesitaba descansar por una eternidad, y tan apenado, que habría necesitado una eternidad para olvidar! ¡Tú no me negabas lo que los seres humanos querían negarme al hacer que la eternidad fuese tan ardua como el tiempo y aún más terrible que él! ¡Entonces me tendía a tu lado y desaparecía para mí mismo en el enorme espacio del cielo que cubría mi cabeza, y me olvidaba de mí mismo en tu arrullador murmullo! ¡Tú, costado más feliz de mí mismo! ¡Tú, criatura fugaz, habitante del arroyo que corre junto a la casa paterna, allí voy a recostarme y mi efigie es como un báculo caído, pero me libera y me salva tu nostálgico
41 susurro! — Así estaba yo en mi palco, tendido como | las prendas de un bañista, echado junto a la jubilosa corriente de la risa y de la

jovialidad que no cesaba de pasar burbujeante junto a mí; yo no podía ver nada más que el espacio del teatro, ni oír nada más que el tumulto que me circundaba. Solo de vez en cuando me incorporaba, miraba a Beckmann y me cansaba tanto de reírme que, abatido, volvía a caer en la orilla del río burbujeante. Eso era ya una dicha, pero me faltaba algo. En ese desierto que me circundaba por completo divisé entonces una figura que me causó una alegría mayor a la que debió sentir Robinson al encontrarse con Viernes[52]. En el palco de enfrente, sentada en la tercera fila, había una muchacha, parcialmente oculta tras un señor mayor y una dama que estaban en la primera fila. La muchacha no venía al teatro para mostrarse, y en este teatro en particular uno está a salvo de esas repulsivas apariciones femeninas. Estaba sentada en la tercera fila, su vestido era simple y modesto, casi como uno de andar por casa. No estaba envuelta en pieles de marta cebellina sino en una gran pañoleta, y desde esa envoltura surgía, inclinándose, su humilde cabeza, del mismo modo que la flor más alta en la vara del lirio salvaje se ladea al surgir entre las hojas que la envuelven. Después de haber contemplado a Beckmann, de haber dejado que la risa estremeciera todo mi cuerpo, de haberme echado abatido y haberme dejado llevar por la corriente del júbilo y del gozo, cuando salía de ese baño y retornaba a mí mismo, mis ojos la buscaban a ella, y su visión reconfortaba todo mi ser con su amable dulzura. Y si en la farsa se presentaba un sentimiento de mayor patetismo, yo la miraba a ella y su ser me invitaba a entregarme a ese sentimiento, pues en medio de todo eso ella misma estaba tranquila, sonriendo serenamente en su pueril asombro. Ella, como yo, iba todas las tardes. A veces me daba por pensar cuál podría ser el motivo, pero incluso esos pensamientos seguían siendo solo temples de ánimo que iban en su busca; así, por un instante me pareció que debía ser una muchacha que había sufrido mucho, y que ahora se cubría con su ajustadísimo chal y no quería saber ya nada del mundo, hasta que una expresión de su rostro me convenció de que era una niña feliz a la que le había parecido divertido ponerse esa apretada pañoleta. No presentía que la estaban mirando, y menos aún que mis ojos la vigilaban; claro que eso habría sido un pecado contra ella y algo peor para mí mismo, pues hay una inocencia, una inconciencia que hasta el más puro pensamiento puede perturbar. Uno no descubre por sí mismo ese tipo de cosas, sino que confía en que su propio buen genio le diga a uno dónde se esconde
ese misterio originario, y así uno no lo deshonra | ni defrauda a su 42
genio. Si ella hubiese apenas presentido mi muda y casi enamorada alegría, entonces todo habría estado perdido y no habría sido posible recuperarlo, ni siquiera con todo su amor. Sé que a unas pocas millas

de Copenhague vive una muchacha; conozco el umbroso y enorme jardín lleno de árboles y arbustos. Sé que a poca distancia de allí hay una pendiente cubierta de matorrales desde la que se puede mirar hacia el jardín, oculto también por los matorrales. Nunca se lo he confiado a nadie, ni siquiera mi cochero lo sabe, pues a él lo engaño bajándome un poco antes y yendo hacia la derecha en lugar de ir hacia la izquierda. Cuando mi alma está insomne y ver mi cama me angustia más que ver un aparato de tortura, más de lo que teme el enfermo que lo aten a la cama, entonces viajo la noche entera. Por la mañana temprano estoy en el escondrijo de los matorrales. Cuando los seres vivos comienzan a moverse, cuando despierta el sol, cuando el pájaro despliega sus alas, cuando el zorro sale furtivo de su cueva, cuando el campesino se planta junto a su puerta y divisa la campiña, cuando la lechera desciende a la pradera con su cubo, cuando el segador hace tintinar la guadaña y se divierte con ese preludio que será el estribillo de la jornada y de la faena — entonces se asoma también la joven muchacha. ¡Dichoso el que puede dormir! ¡Dichoso el de sueño ligero, porque el sueño no llegará a ser una carga más pesada que la del día! ¡Dichoso quien puede levantarse de su lecho como si nadie hubiese reposado en él, de modo que el lecho estuviese fresco y se viese deleitoso y reconfortante; como si el durmiente, en lugar de haberse recostado en él, solo se hubiese inclinado sobre él para tenderlo! ¡Dichoso el que puede morir de tal manera que el propio lecho de muerte, en el momento mismo en que a uno se lo llevan de allí, luciese más acogedor que si una madre esmerada hubiese alisado las sábanas y soplado sobre ellas para que el niño pudiese dormir tranquilo! Entonces sale la joven muchacha y se pasea asombrada. ¿Y quién se asombra más, la muchacha o los árboles? Entonces se sienta en cuclillas y arranca frutos de los arbustos, da unos saltitos por allí, y luego se queda quieta y pensativa. ¡Qué maravillosa elocuencia hay en todo esto! Entonces mi alma encuentra finalmente reposo. ¡Ah, feliz muchacha, si alguna vez un hombre gana tu amor, ojalá puedas hacerlo tan feliz al serlo todo para él como lo haces conmigo al no hacer nada por mí!

En el Königsstädter Theater iban a representar *El talismán*; el recuerdo de esa obra despertó en mi alma, todo era tan vívido para mí como lo era la vez anterior. Me dirigí rápidamente al teatro. No pude
43 conseguir un palco para uno solo, | ni siquiera los asientos en el número 5 y en el número 6 a la izquierda. Tuve que ir a la derecha. Allí me encontré con un grupo de personas que no sabían con seguridad si tenían que divertirse o aburrirse; de lo que sí se puede estar seguro ante una corporación de ese tipo, es de que va a ser un hastío. Casi no había palcos vacíos. No pude descubrir a la jovencita, o, si estaba allí, no ha-

bía podido reconocerla porque estaba acompañada. Beckmann no llegó a hacerme reír. Aguanté una media hora, después me fui del teatro y pensé: no existe repetición alguna. Eso me afectó profundamente. Yo no soy del todo joven, no me falta experiencia en la vida, y, mucho antes de venir a Berlín la vez anterior, había perdido la costumbre de prever lo incierto. Creía, sin embargo, que el gozo que había encontrado en aquel teatro sería de carácter más duradero, justamente porque uno ha debido aprender de mil maneras a dejarse limitar por la existencia y, no obstante, apañárselas antes de ser propiamente capaz de entenderla; pero también es cierto que la existencia debería ser mucho más confiable. ¿O será acaso más tramposa que un comerciante en quiebra? Este, con todo, concede el cincuenta o el treinta por ciento, que ya es algo. La comicidad, sin embargo, es lo menos que uno puede exigir. ¿Tampoco ella podrá repetirse?

En medio de estos pensamientos volví a mi alojamiento. Mi mesa de trabajo estaba preparada. El sillón de terciopelo seguía estando allí. Pero, cuando lo vi, sentí un enfado tan grande que casi lo habría hecho pedazos, sobre todo cuando todos en la casa se habían ido a la cama y nadie podía venir a llevárselo. ¿Qué puede hacer un sillón de terciopelo cuando el resto del entorno no le corresponde? Es como si un hombre desnudo saliera luciendo un sombrero de tres picos. Cuando, sin haber tenido ni un solo pensamiento cuerdo, me fui a la cama, había tanta claridad en la habitación que podía ver constantemente el sillón de terciopelo, a veces despierto, a veces dormido, hasta que por la mañana me levanté y puse en práctica lo que había resuelto: hacer que lo metan en un rincón.

Mi alojamiento se me había vuelto siniestro, pues esta no era sino una repetición errónea; mi pensamiento era estéril, mi preocupada fantasía insistía en el tantálico[53] pasatiempo de hacer aparecer, como por embrujo, el recuerdo de cómo los pensamientos habían surgido la vez anterior, y esa mala hierba ahogaba todo pensamiento en su nacimiento mismo. Salí y me dirigí al café al que había ido cada día la vez anterior para disfrutar de aquella bebida que, según la prescripción del poeta, es «pura y cálida y fuerte y moderada», | siempre equiparable a 44
aquello con lo que la compara otro poeta — la amistad[54]; en todo caso me gusta mucho el café. Cabía creer que el café sería tan bueno como la vez anterior; para mí, no sabía a nada. El sol ardía como una llama en las ventanas de la tienda, el aire del local calentaba casi como el vapor de una cacerola, era realmente para asarse; una ráfaga de viento que pasó de un lado a otro como un pequeño ciclón me impidió pensar en repetición alguna, si bien, por lo demás, la oportunidad estaba dada.

Por la noche fui al restaurante al que solía ir la vez anterior, y tal vez gracias a la costumbre me sentí a gusto. Como iba allí cada noche, reconocí hasta el último detalle; sabía cuándo los amodorrados parroquianos se retiraban del lugar, cómo saludaban a los comensales que se quedaban, si se ponían el sombrero en la habitación interior o en la exterior, o solo cuando abrían la puerta, o solo después de salir. Nadie escapaba a mi atención; como Proserpina, iba yo arrancando un pelo de cada cabeza[55], incluso de las de los calvos. — Todo era igual, los mismos chistes, las mismas frases de cortesía, la misma urbanidad, el local era totalmente el mismo — en suma, era lo mismo en el mismo sitio. Salomón dice que las querellas de las mujeres son como una gotera[56]. ¿Qué habría dicho de esta naturaleza muerta? ¡Horroroso pensamiento: aquí la repetición era posible!

La tarde siguiente estuve en el Königsstädter Theater. Lo único que se repitió fue la imposibilidad de la repetición. En la avenida Unter den Linden la polvareda era insoportable; cualquier intento de mezclarse con la gente y así darse un baño de humanidad resultaba sumamente aterrador. Por mucho que girara y me contorneara, todo era en vano. La pequeña bailarina que la vez anterior me había embelesado con lo que yo llamaría su saltarín encanto, esta vez había dado ya el salto; el hombre ciego junto a la Puerta de Brandemburgo, mi arpista —pues yo era seguramente el único que le prestaba atención—, llevaba ahora un abrigo gris jaspeado en lugar de aquel verde claro que me hacía suspirar de pena y con el que parecía un sauce llorón, lo cual era una pérdida para mí y una ganancia para lo humano en general; la asombrosa nariz del conserje había palidecido; el profesor A. A. llevaba un par de pantalones nuevos que se le ajustaban de un modo casi militar. — —

Dado que esto se había repetido durante varios días, cogí tal enfa-
45 do | que, hastiado de la repetición, decidí volver a casa. Lo que había descubierto no era considerable y, sin embargo, era extraño, pues había descubierto que la repetición no existía en absoluto, y de esto me había convencido al verlo repetirse de todas las maneras posibles.

Mi esperanza estaba en casa. Justinus Kerner cuenta en alguna parte que un hombre se hastió de su hogar e hizo ensillar su caballo para salir a andar por el ancho mundo. Después de haber cabalgado un corto trecho, se cayó de su caballo. Ese episodio fue decisivo para él, pues mientras se daba la vuelta para volver a montar, sus ojos divisaron de nuevo el hogar que iba a abandonar, y he aquí que lo vio tan bello, que regresó enseguida[57]. Yo me atrevía a dar por descontado, y ello con bastante seguridad, que en mi casa encontraría todo listo para la repetición. Siempre he tenido gran desconfianza a cualquier tipo de cambio, hasta el punto de que, por ese motivo, detesto las actividades

de limpieza y más que nada las limpiezas generales. Así que había dado las más estrictas instrucciones para que mis conservadores principios fueran respetados también durante mi ausencia. Pero ya veis lo que sucede. Mi fiel sirviente no tenía el mismo parecer. Él contaba con que, si empezaba con ese ajetreo poco tiempo después de mi partida, bien podría estar listo a mi regreso, y con que él era el hombre indicado para ponerlo todo en el más minucioso orden. Llego, llamo a mi puerta y mi sirviente abre. Fue un instante muy significativo. Mi sirviente se quedó tieso como un cadáver, y a través de la puerta entreabierta que llevaba a las habitaciones pude ver el horror: todo estaba patas arriba. Me quedé petrificado. En su estupor, el sirviente no supo qué hacer, sintió un cargo de conciencia y... volvió a cerrarme la puerta en la cara. Esto era demasiado, mi miseria había alcanzado su cénit, mis principios se habían derrumbado y yo debía temer lo peor: que me trataran, al igual que al consejero de negocios Grønmeyer[58], como a un fantasma. Me di cuenta de que no existía repetición alguna y de que mi anterior concepción de la vida había triunfado.

Yo, que había sido tan contundente con aquel joven, me avergonzaba muchísimo de haber llegado a sentirme como si yo mismo fuese él, como si mis grandes palabras, que ahora no repetiría por ningún precio, hubiesen sido solo un sueño del que había yo despertado para dejar que la vida, de manera incesante y despiadada, *tomara de nuevo* todo lo que había dado, pero sin dar una *repetición*[59]. ¿Y acaso no es así? Cuanto más viejo se vuelve uno, más y más engañosa se muestra la vida; cuanto más astuto uno | es, cuanto mejor aprende a arreglárselas 46
solo, peor parado sale de ello, mayor es su sufrimiento. Un niño pequeño no puede arreglárselas solo y siempre sale indemne. Recuerdo haber visto una vez en la calle una niñera que empujaba un cochecito en el que iban dos niños. Uno de ellos no llegaba a tener un año de edad, se había dormido y parecía ir en el coche como una criatura sin vida. La otra era una niña de aproximadamente dos años, regordeta, rolliza, de brazos cortos, prácticamente como una señora en pequeño. Esta había tomado posesión del cochecito, ocupaba más o menos dos tercios del mismo, y el niño más pequeño yacía a un lado como si fuese un saco que la señora traía consigo en el coche. Con un admirable egoísmo, parecía no preocuparse por ningún ser humano que no fuese ella misma ni por ningún asunto humano, siempre y cuando ella hubiese conseguido un buen sitio. En eso apareció un carruaje que venía avanzando, el cochecito estaba visiblemente en peligro, la gente corría hacia allí, y dando un brusco giro la nodriza pudo conducirlo hacia el interior de un portal; todos los presentes estaban aterrados, y yo entre ellos. En medio de todo eso, la señora estaba de lo más tranquila, seguía hurgándose la na-

riz sin cambiar de expresión. Probablemente pensaba: ¡qué me importa a mí todo esto, si es problema de la nodriza! En vano buscaría uno ese tipo de heroísmo en alguien mayor.

Cuanto más viejo se vuelve uno, cuanta mayor es su comprensión de las cosas de la vida y su gusto por lo agradable y su capacidad de estimación, en suma, cuanto más competente uno es, tanto menos satisfecho está. Uno nunca llega a estar completamente satisfecho, satisfecho de manera absoluta y en todos los sentidos, y estar relativamente satisfecho no vale la pena, así que es mejor estar completamente insatisfecho. Cualquiera que haya meditado a fondo el asunto me dará seguramente la razón cuando digo que nunca se le concede a un ser humano, ni siquiera durante una media hora en toda su vida, estar absolutamente satisfecho en todos los sentidos pensables. No necesito aclarar que para eso se requiere algo más que tener alimento y vestido. Yo estuve una vez cerca de ello. Me levanté una mañana y me sentí extraordinariamente a gusto; ese bienestar fue aumentando incomparablemente hacia el mediodía; a la una en punto estaba yo en la cima y presentí el vertiginoso máximum que no aparece consignado en ningún medidor de bienestar, ni siquiera en un termómetro poético. El cuerpo había perdido su gravedad terrestre, era como si no tuviera cuerpo alguno, justamente porque cada función gozaba de una total satisfacción, cada nervio se regocijaba por sí mismo y en nombre de la totalidad, a
47 la vez que cada latido, que es como la inquietud del organismo, | solo testimoniaba y hacía pensar en la voluptuosidad del instante. Yo iba como suspendido, no como el vuelo del pájaro que atraviesa el aire y se aleja de la tierra, sino como las ondas del viento sobre el sembrado, como el nostálgico balanceo del mar, como el ensoñado curso de las nubes. Mi ser era diáfano como el profundo fondo del mar, como el ufano silencio de la noche, como la monológica quietud del mediodía. Cada temple de ánimo reposaba en mi alma con melódica resonancia. Cada pensamiento me era propicio y se me brindaba con el alborozo de la dicha, tanto la más tonta ocurrencia como la idea más profunda. Cada impresión era presentida antes de producirse, y así despertaba en mi propio fuero. Era como si toda la existencia estuviera enamorada de mí y todo vibrara en destinada concordancia con mi ser; todo en mí era un presagio y todo se esclarecía enigmáticamente en mi microscópica dicha, la cual lo esclarecía todo en ella misma, incluso lo desagradable, la observación más ociosa, la vista de lo repulsivo, el más fatal tropiezo. Como he dicho, a la una en punto estaba yo en la cima en la que presentía lo más alto; entonces algo comenzó repentinamente a picarme en el ojo, un pelo de las pestañas, una pelusa, un grano de polvo, no lo sé, pero sí sé que en el mismo instante me hundí

en el abismo de la desesperación; esto lo entenderá cualquiera que haya estado tan en lo alto como yo, y que en ese punto se haya ocupado además de la cuestión de principio acerca de si en modo alguno es posible alcanzar la satisfacción absoluta. Desde entonces renuncié a toda esperanza de sentirme alguna vez satisfecho absolutamente y en todos los sentidos, renuncié a la esperanza que había abrigado una vez, la de estar absolutamente satisfecho, no en todo tiempo, claro, sino en algunos instantes, aunque esas partículas de instante fueran tan poco numerosas que, como dice Shakespeare, «bastaría el arte aritmético de un embotellador de cerveza para resumirlas»[60].

A esa convicción había llegado yo antes de conocer a aquel joven. Tan pronto como me planteaba a mí mismo o alguien me planteaba la pregunta acerca de la satisfacción perfecta, aunque solo fuese por media hora, yo siempre declaraba *renonce* [renuncio]. Fue entonces cuando empecé a pensar en la repetición y cuando, inspirado por esa idea, volví a ser víctima de mi celo por los principios, pues estoy completamente convencido de que, si no hubiese viajado con el propósito de cerciorarme de ello, me habría divertido por todo lo alto exactamente con las mismas cosas. ¿Por qué no podré mantenerme dentro de los límites de lo general en lugar de buscar principios? ¿Por qué no podré ir vestido
como | el resto de la gente en lugar de calzar botas? ¿No están de 48
acuerdo los oradores tanto religiosos como seculares, tanto los poetas como los prosistas, tanto los capitanes como los enterradores, tanto los héroes como los pusilánimes, en que la vida es un río[61]? ¿Quién pudo haber tenido una idea tan tonta y, lo que es más tonto aún, haber querido hacer de ella un principio? Mi joven amigo pensaba: déjalo pasar; y eso fue mejor para él que si se hubiese embarcado en una repetición. En ese caso, como aquel enamorado de la canción popular que justamente quería la repetición, él habría obtenido de nuevo a la amada como una monja con el cabello cortado y los labios mustios. Quería la repetición y la consiguió, y la repetición lo mató.

Das Nönnlein kam gegangen,
In einem schneeweißen Kleid;
Ihr Häärl war abgeschnitten,
Ihr rother Mund war bleich.

Der Knab, er setzt sich nieder,
Er saß auf einem Stein:
Er weint die helle Thränen,
*Brach ihm sein Herz entzwei**[62].

* Cf. *Volkslieder* [Canciones populares] de Herder, ed. Falk, Leipzig, 1825, I, B, p. 57.

[La monja se presentó
Vistiendo un hábito blanco;
Cortados sus cabellos,
Mustios sus rojos labios.

El joven se derrumbó y,
Posándose en una roca,
Lloró sus lágrimas claras,
Hasta que su corazón se detuvo].

¡Viva el cuerno del postillón! Por más de un motivo es mi instrumento preferido, pero particularmente porque de un instrumento tal nunca se puede sacar la misma nota; pues en un cuerno de postillón hay una posibilidad infinita, y aquel que lo pone en su boca y deposita en él su sabiduría no incurrirá nunca en una repetición, y aquel que, en lugar de una respuesta, le concede a su amigo un cuerno de postillón para que lo utilice a su antojo, ese no dice nada pero lo explica todo. ¡Loado sea el cuerno del postillón! Ese es mi símbolo. Así como los antiguos ascetas ponían una calavera sobre la mesa y la contemplación de la misma era su visión de la vida, así también un cuerno de postillón puesto sobre mi mesa habrá de recordarme siempre cuál es el significado de la vida. ¡Viva el cuerno del postillón! Claro que los viajes no valen la pena, pues uno no necesita moverse de su sitio
49 para convencerse de que no hay repetición alguna. No, uno | se queda tranquilamente sentado en su sala; aunque todo sea vanidad[63] y todo pase, uno viaja más rápido que en un tren, no importa que esté sentado y sin moverse. Todo ha de recordármelo; mi sirviente deberá ir vestido de postillón, y yo mismo no iré a una cena de sociedad a menos que sea en un coche expresamente alquilado. ¡Adiós, adiós, oh pródiga esperanza de la juventud! ¿Por qué tanta prisa? ¡Eso que buscas no existe, y tú, tampoco! ¡Adiós, energía viril! ¿Por qué pisas tan fuertemente el suelo? ¡Eso sobre lo que estás plantada es un espejismo! ¡Adiós, triunfante designio! ¡Seguro que llegarás a la meta, pues no puedes llevarte contigo tu obra a menos que te des la vuelta, y tú no puedes hacerlo! ¡Adiós, hermosura del bosque! ¡Cuando quise verte, habías desaparecido! ¡Fluye, río pasajero! ¡Eres el único que realmente sabe lo que quiere, pues lo único que quieres es correr y perderte en el mar que nunca se llena! ¡Sigue adelante, teatro de la vida, al que nadie ha llamado comedia y nadie, tragedia, porque nadie ha visto el final! ¡Sigue adelante, teatro de la existencia, en el que la vida es como un dinero que no se devuelve! ¿Por qué nadie ha vuelto jamás de la muerte? Porque la vida no sabe cautivarnos como sabe hacerlo la muerte, porque la vida no posee el poder de persuasión que posee

la muerte. Sí, la muerte persuade de un modo magnífico; basta que uno no la contradiga y le deje tomar la palabra, en ese mismo instante nos convence, hasta el punto de que nadie ha tenido jamás ni una palabra que objetarle ni ha echado de menos la elocuencia de la vida. ¡Oh, muerte, grande es tu poder de persuasión! ¡Y nadie después de ti puede hablar tan bellamente como el hombre cuya elocuencia le procuró el nombre de πεισιθανατος [persuasor de la muerte][64], porque podía hablar persuasivamente de ti!

50 | LA REPETICIÓN

Pasó un tiempo; mi sirviente, como una Eva doméstica, había reparado el error cometido con anterioridad. El orden de la casa había recobrado su monotonía y uniformidad. Las cosas inmóviles estaban en su propio sitio, y las cosas capaces de andar seguían su curso habitual: el reloj de la sala, mi criado y yo mismo, que con mesurado paso iba de un lado para otro de la casa. Aunque ya me había convencido de la inexistencia de la repetición, no deja de ser cierto y verdadero que la constancia y, junto a ella, el entorpecimiento de la facultad de observación, pueden hacer que uno caiga en una uniformidad cuyo poder anestésico es mucho mayor que el de las diversiones más caprichosas, y que con el paso del tiempo, además, es como una fórmula mágica que va cobrando más y más fuerza. Las cosas que fueron halladas en las excavaciones de Herculano y Pompeya estaban todas en su sitio, tal como sus respectivos poseedores las habían dejado; si yo hubiera vivido en aquella época, los arqueólogos se sorprenderían tal vez ante el hallazgo de un ser humano que con paso mesurado iba de un lado para otro de la casa. Recurrí a todos los medios disponibles para mantener ese orden establecido y continuo; tal es así que, como el emperador Domiciano, recorría a veces la habitación armado de un cazamoscas en busca de alguna mosca insurrecta[65]. Tres moscas, sin embargo, obtuvieron el permiso de pasar zumbando a través de la habitación en horarios determinados. Así vivía yo, o creía hacerlo, olvidado y olvidándome del mundo, cuando un día recibo una carta de mi joven amigo. Después de esta llegaron otras, siempre con un intervalo aproximado de un mes, sin que de ello me atreviera a inferir la distancia de su paradero. Él mismo no quería dar información alguna, y bien pudo haberse tratado de una mistificación, que en este
51 sentido había sido cuidadosamente elaborada | al dejar que el tiempo

oscilara entre casi cinco semanas y solo tres semanas y un día. No quiere importunarme con un intercambio epistolar, y aunque yo estaría dispuesto a responderle, o cuando menos a contestar sus cartas, no desea recibir ninguna — solo quiere desahogarse.

En sus cartas puedo ver lo que yo ya sabía de antemano: que, como cualquiera de naturaleza melancólica, se irrita con frecuencia y, a pesar de esa irritabilidad y a causa de ella, está en permanente contradicción consigo mismo. Quiere que yo sea su confidente y, sin embargo, no quiere, y hasta le angustia que lo sea; lo que él llama mi superioridad lo hace sentir seguro, pero le desagrada; me confía sus asuntos, pero no desea respuesta alguna y ni siquiera quiere verme; reclama mi silencio, un inquebrantable silencio frente a «todo lo que es sagrado», pero se pone furioso cuando piensa que tengo ese poder de permanecer callado. Nadie debe saber que soy su confidente, nadie en absoluto; por eso no quiere saberlo él mismo ni debo saberlo yo. Para aclarar esa confusión y con vistas a la complacencia y satisfacción de ambas partes, ha tenido la delicadeza de insinuar que en realidad me considera un demente. ¿Cómo podría yo atreverme a verter alguna opinión acerca de la insolencia de una tal interpretación? Eso sería —a mi juicio— corroborar la veracidad de la imputación; si me callo, en cambio, él lo verá como un signo de ataraxia y del trastorno mental de quien no se deja afectar de manera personal ni ofender por nada. ¡Esa es la gratificación que recibe alguien que día tras día y durante años ha ido educándose en su interés ideal y objetivo, no solo por los seres humanos en general sino, en la medida de lo posible, por cada uno de aquellos en los que la idea está en movimiento! En su momento intenté contribuir al desarrollo de la idea que había en él, y ahora recojo la paga de tener que ser y no ser, según su antojo, el ser y la nada, y de no contar con la menor estima por ser capaz de serlo y por ayudarlo de esa manera a salir de la contradicción. Si él mismo pensara cuánto reconocimiento indirecto hay en una tal *Zumuthung* [insolencia], probablemente volvería a enfurecerse. No hay nada más difícil que ser su confidente, y él olvida simplemente que con una sola palabra yo podría lastimarlo en lo más hondo, como si, por ejemplo, rechazara su correspondencia. No solo se castigaba a quien revelaba los misterios eleusinos, sino también a quien deshonraba a esa institución negándose a que lo iniciaran. Este último fue el caso, según cuenta un | 52
autor griego, de un hombre llamado Démonas, que de todos modos salvó el pellejo con un ingenioso argumento[66]. Mi posición como confidente es más crítica todavía, pues él es más virginal aún en sus misterios; se enfurece incluso cuando hago lo que él mismo me pide encarecidamente que haga — cuando callo.

Pero también es injusto conmigo al creer que yo me había olvidado de él por completo. Tras su súbita desaparición temí realmente que, en su desesperación, hubiese hecho una locura. Los actos de ese tipo no suelen permanecer ocultos por mucho tiempo, así que, como yo no había oído ni leído nada al respecto, concluí que seguiría estando vivo, cualquiera que fuese el sitio en el que se escondía. La muchacha que había dejado plantada no sabía absolutamente nada. Un buen día, él no se presentó y no volvió a dar señales de vida. Ella no comenzó a sentir dolor de manera repentina, pues el temeroso presentimiento solo fue despertando poco a poco, y el dolor solo cobró conciencia de sí mismo poco a poco, y esto hizo que ella fuese adormeciéndose despacio en una onírica incertidumbre respecto de lo sucedido y de lo que ello pudiera significar. La muchacha era para mí un nuevo objeto de observación. Mi amigo no era uno de esos que saben cómo atormentar a la amada hasta lo último y entonces la abandonan; por el contrario, su desaparición había hecho que ella se encontrara en la condición más deseable, sana, exuberante, enriquecida por sus dividendos poéticos, sólidamente nutrida por el valioso sustento que la ilusión poética aportaba a su corazón. Los casos de muchachas abandonadas que se encuentran en esas condiciones son poco frecuentes. Cuando la vi unos días después, ella estaba todavía fresca como un pez recién atrapado, pese a que por lo general las muchachas de ese tipo son más bien como peces hambrientos que han vivido en un acuario. Yo estaba íntimamente convencido de que él estaba vivo, y me alegraba mucho de que no hubiese acudido al desesperado recurso de hacerse pasar por muerto. Es increíble cuán confuso se vuelve todo en el erotismo cuando una de las partes escoge morirse de pena, o cuando querría haberse muerto para desembarazarse del asunto. Una muchacha, según su propia y solemne declaración, se moriría de pena si su amante fuese un impostor. He aquí que él no era un impostor, y sus propósitos eran tal vez mucho más nobles de lo que ella pensaba. Pero cualquiera que hubiera sido el propósito que el joven quería acaso realizar en la plenitud de los tiempos, ahora no podía decidirse a realizarlo, simplemente porque ella se había permitido alguna vez angustiarlo con aquella afirmación; porque ella —como él decía— había utilizado un artificio retórico contra él, o cuando
53 menos había dicho lo que una muchacha nunca debería decir, | por
mucho que creyera que él era realmente un impostor; pues entonces ella habría sido demasiado orgullosa, o bien tenía todavía confianza en él, y entonces debería haberse dado cuenta de que podía cometer contra él una flagrante injusticia. Querer estar muerto para desembarazarse del asunto es el recurso más miserable que cabe pensar y

constituye la más dañina afrenta contra una muchacha. Ella lo cree muerto y se viste de luto, llora y se lamenta por el difunto de manera honesta y sincera. Al enterarse más tarde de que él está vivo y de que ni siquiera pensó en morirse, ella debería casi sentir repugnancia por sus propios sentimientos. ¿Y si solo en la otra vida comenzara a abrigar una sospecha, no con respecto a que él estuviese realmente muerto, porque eso sería indiscutible, sino con respecto a que hubiese muerto aquella vez que lo dijo y cuando ella estaba de luto? Una situación como esa sería un tema para un autor apocalíptico[67] versado en los escritos de Aristófanes (me refiero al griego, y no a todos esos señores que reciben tal designación, como los *doctores cerei* [doctores de cera][68] en la Edad Media) y de Luciano. El enredo podría sostenerse durante un tiempo, pues aquel estaría muerto y seguiría estándolo. La apenada muchacha se despertaría entonces para comenzar en el punto en el que se había detenido, hasta que descubriera que se trataba de una pequeña sección intercalada.

Al recibir su carta, el recuerdo despertó vívidamente en mi alma y no pude tomarme su historia con sangre fría. Cuando, en la carta, llegué a la no desafortunada explicación según la cual yo era un demente, enseguida pensé: ahora tiene seguramente un secreto que es de la más íntima intimidad, y ese secreto está vigilado por un celo que tiene más de cien ojos. Cuando lo frecuentaba en persona, no se me escapó que, con mucho cuidado y antes de ponerse a hablar abiertamente, insinuara que yo era «un poco raro». ¡Las cosas para las que debe estar preparado un observador! Este debe saber ofrecer una pequeña garantía al que se confiesa. Una muchacha que va a confesarse exige siempre una garantía positiva; un varón, una de carácter negativo; eso se explica por la entrega y la humildad femeninas, y por el orgullo y la autonomía masculinos. ¿No es acaso un consuelo que aquel en quien se busca consejo y esclarecimiento sea un demente? En ese caso uno no necesita avergonzarse. Pues hablarle a una persona de esa clase es como hablarle a un árbol, «algo que uno hace solo por curiosidad», en caso de que le pregunten a uno por qué. Un observador tiene que ser alguien
afable, si no, nadie se le confía; debe evitar, ante todo, ser éticamente | 54
estricto o presentarse como una persona moralmente correcta. Se dirá: es una persona depravada, ha hecho de las suyas y pasado por historias escabrosas — *ergo* puedo confiármele, yo, que soy mucho mejor que él. Bueno, que sea así; yo no pretendo de la gente ninguna otra cosa que el contenido de su conciencia. Mido su peso y, dependiendo de su densidad, ningún precio me parece demasiado elevado.

Con solo repasar rápidamente la carta, me resultó claro que su historia de amor había dejado una huella mucho más honda de lo que

yo suponía. El joven me debe haber ocultado algunos de sus temples de ánimo; se comprende: en aquel entonces yo era solamente «raro», ahora soy un demente, que es *was Andres* [algo distinto]. Si las cosas se dan de este modo, no le queda otra alternativa que efectuar un movimiento religioso. De esta manera el amor lleva al ser humano más y más allá. Debo volver a constatar aquí algo que he constatado a menudo: «La existencia es infinitamente sagaz, y su poder de gobierno tiene una capacidad de intriga que no se compara a la de todos los poetas *in uno* [juntos]». Teniendo en cuenta el carácter del joven y el grado de sus aptitudes naturales, yo me habría atrevido a apostar que no caería en las redes del amor. Claro que en este terreno hay excepciones que no se pueden declinar según el modo de los casos regulares. Tenía muchísimo espíritu, y sobre todo fantasía. En el momento mismo en que despertó su creatividad, contaba ya con lo suficiente para toda una vida, en especial si se comprendía debidamente a sí mismo y se limitaba al grato y doméstico entretenimiento que proveen los quehaceres del espíritu y los pasatiempos de la fantasía, que ofrecen la más perfecta remuneración del amor, no comportan en modo alguno las dificultades y fatalidades del mismo y guardan una notable similitud con lo que hay de más bello en la dicha amorosa. Alguien de esa naturaleza no necesita del amor femenino, y la explicación que yo suelo dar es que ha sido mujer en una vida anterior y, ahora que se ha vuelto hombre, conserva el recuerdo de ello. Enamorarse de una muchacha es algo que sencillamente lo perturba, y su tarea termina siempre corrompiéndose, pues es casi como si él mismo pudiera hacerse cargo de la *parte* [papel] de la mujer. Eso es desagradable tanto para ella como para él. Por otro lado, él era alguien de naturaleza muy melancólica. Así como aquello le hacía evitar acercarse demasiado a una muchacha, esto último le brindaría seguridad en el caso de que alguna moza astuta se permitiera cortejarlo. Una profunda melancolía de tipo simpatético es y seguirá siendo
55 un motivo de completa humillación para cualquier arte femenino. | En el instante mismo en que una muchacha que hubiera logrado atraerlo comenzara a cantar victoria, él se pondría a pensar: ¿No cometes un pecado y una injusticia contra ella al entregarte a estos sentimientos? ¿No serías un obstáculo en su camino? Y, entonces, adiós a todas las intrigas femeninas. Ahora su postura ha cambiado de un modo curioso; se ha pasado del lado de la muchacha, está particularmente dispuesto a ver sus bondades, sabe cómo destacarlas acaso mejor de lo que ella lo haría y admirarlas tal vez más de lo que ella le pide; pero eso es lo único que ella podría conseguir de él.

Yo nunca habría esperado que él pudiese quedar atrapado en una historia de amor. Pero la existencia es artera. Lo que lo aprisiona no es

en modo alguno el encanto de la muchacha sino el remordimiento de haber sido injusto con ella al perturbar su vida. Tras haberse acercado a ella sin premeditación, se convence de que el amor no puede realizarse, que puede ser feliz sin ella, tan feliz como él es capaz de serlo, particularmente con este nuevo aditamento, y rompe con ella; pero entonces no puede olvidar que ha cometido una injusticia, como si acaso fuera injusto desistir cuando una cosa no puede ser llevada a cabo. Si él no fuera presa de sus prejuicios y se dijera: «Aquí tienes a la muchacha, ¿te acercarás a ella, te enamorarás?», es bastante seguro que respondería: «No, por nada del mundo, ya he aprendido lo que resulta de ello, esas cosas no se olvidan». Y, sin embargo, así es como el asunto debe plantearse si él no quiere engañarse a sí mismo. Para él ha quedado establecido que, humanamente hablando, su amor es irrealizable. Ha llegado entonces a la frontera de lo maravilloso y, si aquello ha de suceder, ha de suceder en virtud del absurdo. No piensa para nada en las dificultades. ¿O será que mi astuta cabeza es demasiado ingeniosa? ¿Ama realmente a la muchacha, o es ella, una vez más, la ocasión que meramente lo mueve? No cabe duda de que lo que le preocupa, una vez más, no es la posesión en sentido estricto y el contenido que se desarrollaría a partir de la posesión, sino solo la reanudación, pensada de manera puramente formal. Que ella muriera al día siguiente no lo perturbaría demasiado, no sería realmente una pérdida para él, puesto que su alma estaría en reposo. La escisión que el contacto con ella había creado en él se resolvería cuando retornara realmente a ella. Entonces la muchacha, una vez más, no es una realidad sino un reflejo de sus propios movimientos interiores y del estímulo de los mismos. La muchacha posee una importancia enorme, él nunca podrá olvidarla, pero no llega a tener importancia por ella misma sino por su relación | 56
con él. Ella es como el límite de su ser; pero una relación de ese tipo no es erótica. En sentido religioso podría decirse que es como si Dios utilizara a la muchacha para atraparlo; y, no obstante, ella misma no es una realidad, sino algo así como una de esas moscas artificiales que se ponen en los anzuelos. Estoy totalmente convencido de que no sabe nada acerca de la muchacha, salvo que ha estado relacionado con ella y que desde entonces nunca ha dejado de pensar en ella. Esta es la muchacha, y punto. Le tiene sin cuidado que, concretamente hablando, ella sea esto o aquello, que posea el atractivo, el encanto, la fidelidad, el sacrificado amor que hace que él se atreva a todo y que remueva cielo y tierra. Si quisiera dar cuenta de la alegría, de la dicha que propiamente espera de una relación erótica real, probablemente no tendría ni una palabra que decir. En el mismo instante ha logrado lo que busca — saber que es posible que se respete su honor y su or-

gullo. ¡Como si enfrentarse a esos miedos pueriles no fuera también un asunto de honor y de orgullo! Tal vez hasta espera que su propia personalidad se derrumbe; pero incluso eso, suponiendo que pudiera, por así decirlo, vengarse de la existencia, no sería algo infamante que lo hiciera sentir culpable pese a ser inocente, haciendo que en ese punto su relación con la realidad le pareciera carente de sentido y tuviera que aceptar ser visto como un impostor por toda amante real. ¡Vaya faena la de soportar algo así! Pero tal vez yo no lo comprendo del todo, tal vez oculta algo, tal vez ama de verdad. Entonces la historia termina con que un buen día me quita la vida con el fin de confiarme el secreto más sagrado. El puesto de un observador, como puede verse, es arriesgado. En atención a mi propio interés psicológico, sin embargo, me gustaría poder descartar a la muchacha por un instante y hacerle creer al joven que esta se ha casado; apuesto a que entonces me daría otra explicación; pues su simpatía es a tal punto melancólica que creo que se imagina amar a la muchacha con el fin de favorecerla.

El problema ante el que se detiene es nada más y nada menos que el de la repetición. Hace bien en no buscar aclaraciones al respecto en la filosofía griega, y tampoco en la moderna; pues los griegos efectuaban el movimiento opuesto, y en este caso un griego escogería recordar sin que lo angustiaran sus remordimientos; la filosofía moderna no efectúa movimiento alguno sino solo una superación[69] en ge-
57 neral y, si | ejecuta algún movimiento, este permanece siempre en la inmanencia, mientras que la repetición, en cambio, es y sigue siendo una trascendencia. Es una suerte que el joven no me pida mi propia explicación, pues yo he abandonado mi teoría y no hago otra cosa que divagar. La repetición me resulta, además, algo demasiado trascendente. Puedo recorrerme por entero a mí mismo, pero no puedo ir más allá de mí, no puedo alcanzar ese punto arquimédico. Afortunadamente mi amigo no se dirige tampoco a un filósofo de fama mundial o a algún *professor publicus ordinarius* [profesor público ordinario] en busca de aclaraciones; recurre a un pensador privado, a alguien que en algún momento tuvo toda la gloria del mundo pero después se retrajo de la vida — dicho con todas las letras: busca refugio en *Job*, alguien que no ocupa una cátedra, alguien que no certifica la verdad de sus enunciados haciendo ademanes tranquilizadores, sino que está sentado junto a una fogata rascándose con una teja[70], y sin interrumpir esa labor manual hace observaciones e indicaciones pasajeras. Cree haber encontrado allí lo que buscaba; opina que en ese pequeño círculo formado por Job, su esposa y sus tres amigos, la verdad suena más gloriosa y más alegre y más verdadera que en un simposio griego.

No serviría de nada que el joven siguiera buscando mi asesoramiento. Yo no puedo efectuar un movimiento religioso, eso es algo contrario a mi naturaleza. No por ello niego la realidad del mismo ni el hecho de que se pueda aprender muchísimo del joven. Si lo consigue, estará libre de todo lo que hay de irritante en su relación conmigo. Lo que no puedo negar es que, cuanto más medito en el asunto, vuelvo a abrigar la sospecha de que la muchacha, de un modo u otro, se permitió atrapar al joven en su propia melancolía. En ese caso no quisiera estar en su pellejo. Esas cosas terminan mal. La existencia se venga de ese tipo de conducta de la manera más rigurosa.

| 15 de agosto 58

Mi callado confidente:

Tal vez le asombre recibir ahora una inesperada carta de alguien que usted debe haber dado por muerto hace mucho y ya casi ha olvidado, o que ha olvidado y casi dado por muerto. Ese el único asombro con el que puedo contar. Me imagino que en el mismo instante retomará de alguna manera mi historial y dirá: «Es cierto, era aquel enamorado infeliz, ¿dónde lo habíamos dejado? Ah, sí, sí, la sintomatología debe ser tal y tal». ¡Su serenidad es espantosa! Cuando lo pienso me hierve la sangre, pero no puedo desprenderme, un extraño poder hace que me aferre a usted. Hablar con usted es algo indescriptiblemente aliviador y benéfico, pues es como si uno hablara con uno mismo o con una idea. Cuando uno ha terminado de hablar y hallado consuelo al desahogarse, y entonces ve repentinamente su inmutable expresión y se pone a pensar que eso que uno tiene delante es un ser humano, que uno ha hablado con alguien muy listo, y entonces uno siente mucho miedo. ¡Por Dios, que el apenado es siempre un poco celoso de su pena! No quiere confiársele a cualquiera, exige silencio. Con usted uno puede estar bastante seguro de obtenerlo. Y, sin embargo, cuando uno se ha reconfortado de ese modo, vuelve a sentir angustia, pues ese silencio suyo es más silencioso que una tumba, y los contenidos que guarda son probablemente análogos. A usted nada se le escapa, nada lo confunde, y en un santiamén puede coger otro secreto y comenzar en el punto en que se había detenido. Entonces uno lamenta habérsele confiado. ¡Por Dios, que el apenado es siempre un poco celoso de su pena! Quiere que aquel a quien esta ha sido revelada sienta todo su peso y significación. Con usted uno no se decepciona, pues capta el más fino detalle mejor de lo que lo haría uno mismo. Pero en el momento siguiente me desespera esa superioridad propia de quien lo

sabe todo, de aquel para quien nada es nuevo o desconocido. ¡Pobre de usted si yo fuera amo y señor de la humanidad! Lo llevaría conmigo
59 encerrado en una jaula, de manera que solo me pertenecería | a mí. Y verlo cada día me depararía seguramente la más dolorosa angustia. Tiene usted un poder demoníaco que puede tentar a una persona a atreverse a todo, a coger fuerzas que de otra manera no tendría y que no desea, a no ser que usted la mire, y a querer parecer algo que ella misma no es, solo para ganarse esa sonrisa de reconocimiento que es como un premio indescriptible. Me gustaría poder verlo el día entero, oírlo toda la noche y, no obstante, si yo tuviera que actuar, por ningún precio lo haría en su presencia. Una sola palabra suya puede confundirlo todo. No me atrevo a admitir ante usted mi debilidad; si alguna vez lo hubiera hecho, me habría vuelto la persona más cobarde, pues me parecería haberlo perdido todo. Así como me cautiva con su indescriptible poder, ese mismo poder me angustia; así como lo admiro, a menudo es como si usted fuese para mí un demente. ¿O acaso no hay que ser un demente para someter hasta ese punto cada pasión, cada emoción del corazón, cada temple de ánimo al frío régimen de la reflexión? ¿No es demencial ser tan lúcido, ser una mera idea en lugar de ser, como el resto de nosotros, un ser humano voluble y flexible, desorientado y extraviado? ¿No hay algo de demencia en el hecho de estar siempre tan despierto, siempre consciente, sin obnubilarse ni soñar jamás? — Ahora no puedo verlo, pero no puedo prescindir de usted. Por eso le escribo y le pido por favor que no se tome la molestia de contestarme. Para mayor seguridad, no he puesto mi dirección en la carta. Así deseo que sea, así es bueno escribirle, así encuentro en usted seguridad y alegría.

Su plan era excelente, incomparable. Todavía hay instantes en los que puedo tender mis brazos como un niño en pos de esa figura heroica que usted sostuvo una vez ante mis asombrados ojos, explicándome que era mi futuro; esa figura heroica que me habría transformado en un héroe si yo hubiese tenido la fuerza suficiente como para encarnarla. En su momento, esa figura me arrastró con todo el poder de la ilusión hacia un estado de total y fantástica ebriedad. ¡Que uno tenga que terminar su vida de ese modo por culpa de una única muchacha! ¡Transformarse en un villano, en un impostor, solo para mostrar cuán alto precio le atribuía, pues uno no sacrifica su honor por una bagatela! ¡Marcarse a fuego de esa manera y desperdiciar su vida! ¡Hacer suya la gesta de la venganza y ejecutarla mejor de lo que lo haría la gente con su vacua charlatanería! ¡Y ser entonces un héroe, no a los ojos del mundo sino
60 para uno mismo! | ¡Vivir amurallado en la propia personalidad sin poder poner excusa alguna ante los demás! ¡Contar consigo mismo como

su propio testigo, su propio juez, su propio acusador, y tenerse solo a sí mismo! ¡Entregar su vida futura y recibir como paga la encrucijada de esos pensamientos que son la secuela de haber dado un paso semejante, aquel en el que, hablando humanamente, uno parecería haber renunciado a la razón! ¡Hacer todo eso por una muchacha! Y, como usted mismo lo hacía notar, haberlo logrado habría sido hacerle a ella el más caballeroso y erótico cumplido, que sobrepasaría incluso la más inusitada hazaña, justamente porque uno no habría recurrido a otra cosa que a uno mismo. Esa frase me causó una profunda impresión. Naturalmente, no fue dicha con exaltación. ¿Usted? ¿Exaltado? — Fue dicha con una tranquila y fría sensatez, con un saber autorizado, como si usted solo, por lo demás, hubiera pasado revista a todos los relatos de caballería. Efectuar un descubrimiento en el ámbito del erotismo tendría para mí la misma importancia que la que ha de tener para un pensador el hecho de descubrir una nueva categoría.

Pero por desgracia yo no era un artista dotado de la fuerza suficiente y de la constancia suficiente para una tal prestación; afortunadamente solo me encontraba con usted en calles apartadas y con poca frecuencia. Si lo hubiese tenido a mi lado, si usted hubiese estado en la habitación, aunque solo fuese en un rincón, leyendo, escribiendo u ocupándose de algo sin importancia, pero —y de eso estoy seguro— atento a todo lo que sucedía — entonces creo que me habría embarcado en el asunto. Habría sido espantoso que eso sucediera. ¿O acaso no es algo espantoso hacer que la amada caiga bajo el hechizo de una falsedad, y hacerlo día tras día y con total tranquilidad? ¿Y si ella hubiera recurrido a los medios que estaban a su alcance — a los conjuros de la femineidad? ¿Si hubiese venido llorando a rogarme y suplicarme en nombre de mi honor, de mi buena conciencia, de mi felicidad, de mi paz en la vida y en la muerte, de mi paz de aquí y de mi paz de allá? El solo hecho de pensarlo me produce escalofríos.

No me he olvidado de aquellas simples indicaciones que usted vertía y que yo, totalmente cautivado, no me atrevía en absoluto a objetar. «Si una muchacha está en su derecho cuando utiliza esos medios, es preciso dejarse afectar por ellos y, lo que es más, ayudarla a que los aplique. Frente a una muchacha hay que ser lo bastante caballeroso como para ser no solo uno mismo sino también alguien que abogue en su nombre. Si ella no está en su derecho, no importa, se lo deja pasar». Es verdad, es la absoluta y perfecta verdad, pero yo no dispongo de
esa sensatez. «¡Qué | torpe es la contradicción que se observa a veces 61
entre la cobardía y la valentía de un ser humano! Se teme contemplar lo espantoso, pero se tiene la valentía de hacerlo. Abandonas a la muchacha, y eso es espantoso. Para eso sí tienes valor, pero no para verla

languidecer, para contar una a una sus lágrimas, para ser testigo de su miseria. Y esto, sin embargo, no es nada comparado con aquello otro. Si sabes lo que quieres, si sabes por qué y hasta qué punto, entonces debes ver y respetar cada evidencia, y no soslayar ningún aspecto confiando en que tu imaginación será menos estricta que la realidad. En eso te engañarías a ti mismo, pues cuando llegara el momento de imaginar su miseria, tu vívida imaginación se haría valer de un modo muy diferente de como lo haría si, en cambio, hubieses dejado que la muchacha te hiciera ver las cosas de la manera más espantosa y angustiante». Es verdad, cada una de esas palabras es verdadera, pero es una verdad tan fría y tan consistente que es como si todo el mundo estuviese muerto. No me convence, no me conmueve. Admito que soy débil; fui débil y no seré nunca tan fuerte e imperturbable. Pero piense un poco en el asunto, póngase en mi lugar, y en ese caso no olvide amar realmente a la muchacha tanto como yo la amé. Estoy seguro de que usted saldría victorioso, que se abriría paso en medio de todos los horrores y los superaría, que la fascinaría con su impostura. ¿Y qué sucedería? Supuesto que no sucediera lo mejor que podría ocurrir, que en el preciso instante en que cesara el esfuerzo sus cabellos encanecieran y su alma expirara una hora después, entonces la impostura, tal como su plan lo estipulaba, debería continuar. Lo lograría, de eso estoy seguro. ¿No teme usted perder la razón? ¿No teme extraviarse en esa horrible pasión que se llama desprecio por la gente? ¡Hacerse pasar por un villano pese a ser fiel y pese a tener toda la razón, y en ese engaño no solo mofarse de aquellos lamentos que son a menudo una coquetería, sino burlarse también de lo más grande que hay en el mundo! ¿Cómo puede una mente soportar algo así? ¿No le parece que a veces necesitaría levantarse durante la noche para beber un vaso de agua fría, o sentarse junto a su cama a echar cuentas? Aun suponiendo que yo hubiera emprendido el plan, continuarlo habría sido intolerable. Yo escogí otro recurso: abandoné Copenhague sin decir nada y me fui a Estocolmo. Esto, de acuerdo a su plan, no era lo correcto. Debería haber anunciado mi partida. Imagínese que ella se hubiera presentado en el muelle; me da escalofríos pensarlo. O que yo solo alcanzara a verla en el momento en que zarpaba el barco. Creo que me habría
62 vuelto loco. No me cabe duda de que usted | habría tenido la fuerza suficiente como para conservar la calma. De ser preciso, ante la expectativa de que ella se apareciera en el muelle, usted habría ido con la costurerita y habría partido con ella. De ser preciso, usted no solo habría contratado a una muchacha sino que, con el solo propósito de servir a la amada, la habría seducido; la habría seducido de verdad, la habría deshonrado y destrozado si era necesario. Pero supongamos que

alguna vez, al despertar por la noche, no hubiera podido reconocerse, que se hubiera confundido usted mismo con la figura que utilizó en su piadosa impostura. Pues tendrá que admitir que seguramente no era su intención que el plan debiera emprenderse de manera precipitada, y hasta sugirió que no habría sido absolutamente necesario recurrir a ese método si no hubiese sido por culpa de la propia muchacha, ya fuese porque ella, por desconsideración, no había advertido los indicios de la simpatía, o porque, debido a su amor propio, los había ignorado. Pero aun en ese caso — ¿no llegaría el momento en el que ella comprendería lo que debía haber hecho, en el que desesperaría ante las consecuencias de esa omisión que, no obstante, no se debía tanto a su propia rigidez como a la personalidad total de la otra persona? ¿No le ocurriría a ella lo que me había ocurrido a mí? Ella no habría presentido ni soñado cuáles eran las fuerzas que ponía en movimiento, cuáles eran las pasiones que ponía en juego, y de esa manera se habría hecho culpable de todo pese a ser inocente. ¿No sería ser demasiado estricto con ella? Si yo hubiera debido hacer algo al respecto, habría escogido reñir y encolerizarme, y no ese silencioso y objetivo enjuiciamiento.

¡No, no y no! ¡No pude, no puedo, no quiero! ¡No lo haré por nada del mundo! ¡No, no y no! Estos signos escritos, puestos uno junto al otro como friolentos y ociosos vagabundos, llegan a desesperarme; y un «no» no dice más que el otro. ¡Si usted supiera con qué pasión se modulan en mí! ¡Ojalá lo tuviera delante! ¡Ojalá pudiera, con el último «no», liberarme de usted como Don Juan del Comendador, cuya mano no es más fría que la sensatez con la que usted irresistiblemente me arrastra[71]! Pero si lo tuviera delante, es seguro que yo pronunciaría un solo «no», porque usted me interrumpiría con la fría respuesta: ¡Sí!, ¡sí!, antes de que yo pudiese continuar.

Lo que hice fue algo tosco y mediocre. Sí, ríase de mí. Cuando un nadador, habituado a saltar desde el mástil de un barco y efectuar saltos mortales antes de tocar el agua, invita | a otro a seguir su ejemplo 63
y este otro, en cambio, desciende por la escalerilla y mete primero un pie y después el otro antes de sumergirse — en ese caso no quiero saber lo que haría el primero. Un buen día desaparecí sin decirle a ella ni una palabra, tomé el vapor hacia Estocolmo, hui, escondiéndome de todos. ¡Que el Dios del cielo la ayude a encontrar ella misma una explicación! ¿Usted no la ha visto? — Esa muchacha que yo nunca nombro por su nombre, y no soy un ser humano capaz de escribirlo, pues mi mano temblaría de espanto. ¿La ha visto? ¿Se la ve demacrada, o acaso ha muerto? ¿Está apenada? ¿Ha fabricado una explicación que la consuele? ¿Es su andar tan leve como entonces, o lleva la cabeza inclinada y camina con dificultad? ¡Por Dios, mi fantasía no me priva de

nada! ¿Están mustios sus labios, esos labios que yo admiraba, aunque solo me permití besar su mano? ¿Se la ve abatida y pensativa, ella, que era feliz como una niña? ¡Escríbame, se lo ruego! ¡No, no me escriba, no quiero recibir de usted ninguna carta, no quiero saber de ella, no le creo nada a nadie, ni siquiera a ella! Aunque la tuviera en persona ante mí, aunque estuviera más contenta que nunca, no me alegraría, no le creería, me parecería que me engaña para burlarse de mí o para consolarme. ¿Usted la ha visto? ¡No, espero que no se haya tomado la libertad de ir a verla o de entrometerse en mi historia de amor! ¡Si yo me enterara! Cuando una muchacha se vuelve infeliz, no tardan en aparecer esas bestias hambrientas que quieren saciar su hambre y su sed psicológica o ponerse a escribir novelas. ¡Si tan solo me atreviera a presentarme de repente y, cuando menos, mantener a esas moscas alejadas del fruto que era para mí lo más dulce de todo, más delicado y tierno a mis ojos que un melocotón cuando en el instante de su mayor dicha se adorna gloriosamente de seda y terciopelo!

¿Qué hago yo ahora? Vuelvo a comenzar desde el principio, y después comienzo desde el final. Huyo de cualquier cosa que de manera exterior me recuerde aquel asunto, a la vez que mi alma se ocupa incansablemente de ello noche y día, en la vigilia y en el sueño. Nunca pronuncio su nombre, y agradezco al destino por haber recibido, por error, un nombre falso. Un nombre, mi nombre — es algo que le pertenece propiamente a ella. Ojalá pudiera desprenderme de él. Mi propio nombre basta para que todo vuelva a mi memoria, y tengo la impresión de que la existencia en su totalidad contiene solo alusiones al pasado.
64 El día anterior a mi partida leí en | los anuncios del periódico[72] que alguien ponía en venta «dieciséis varas de gruesa seda negra debido a un cambio de planes». ¿Cuál habría sido el plan anterior? ¿Tal vez un vestido de novia? ¡Si acaso pudiera yo también poner en venta mi nombre en el periódico a causa de un cambio de planes! Si un genio poderoso me quitara mi nombre y quisiera devolvérmelo engalanado con honores inmortales, yo lo arrojaría lejos de mí, muy lejos, y suplicaría que me den el nombre más insignificante, el más banal, que me llamen el número 14 como a uno de los niños del hospicio[73]. ¿De qué me serviría un nombre que no fuera el mío? ¿De qué me serviría un nombre glorioso aunque fuera el mío?

¿Pues qué es la halagadora voz de la fama
Comparada con los suspiros de amor nacidos del pecho de una doncella?[74].

¿Qué hago yo ahora? Ando como un sonámbulo durante el día y estoy en vela durante la noche. Soy diligente e industrioso, un dechado de virtudes domésticas y de dedicación al hogar; me humedezco

los dedos, apoyo mi pie en el pedal, detengo la rueca y hago girar la bobina — eso hago: hilar. Pero cuando de noche debo poner a un lado la rueca, veo que no hay rueca, y solo Dios sabe dónde ha ido a parar el ovillo. Soy hábil, laborioso, incansable, ¿pero dónde va a parar todo eso? Comparado conmigo, un carbonero realiza milagros. En suma, si usted quiere comprender y formarse una idea de mi infructuosa faena, aplique a mis pensamientos, en sentido espiritual, lo que dice el poeta; esto es todo lo que puedo decir:

Die Wolken treiben hin und her,
Sie sind so matt, sie sind so schwer;
Da stürzen rauschend sie herab,
Der Schoos der Erde wird ihr Grab.

[Las nubes van de un lado al otro,
Tan cargadas, tan pesadas;
Entonces se abalanzan tempestuosas,
Y el seno de la tierra acaba siendo su tumba][75].

Más que esto no necesito decirle; o, mejor dicho, lo necesitaría a usted para poder decir más, para poder expresar con claridad y sensatez eso que mis imprecisos pensamientos solo confusamente dan a entender.

Si le contara todo con pelos y señales, mi carta resultaría infinitamente larga, tan interminable como un año de desgracia y como esos tiempos de los que está escrito: ya no me complacen[76]. La ventaja que tengo, no obstante, es que puedo detenerme en cualquier parte, de la misma manera que a cada instante puedo cortar el hilo que yo mismo voy ovillando. Dicho esto, ¡que sea lo que Dios quiera! El que cree en la vida está bien asegurado, lo consigue todo, tan ciertamente como que oculta sus sentimientos el hombre que sostiene un sombrero abollado delante de su rostro suplicante.

| Es para mí un honor, muy señor mío, etc., etc. 65

Este — que, queriéndolo o no, es de todos modos —

su *devoto e innominado amigo.*

| 19 de septiembre 66

Mi callado confidente:

¡Job! ¡Job! ¡Oh, Job! ¿No dijiste realmente otra cosa que estas bellas palabras: «El Señor dio, el Señor tomó, loado sea el nombre del

Señor»[77]? ¿No dijiste más que eso? ¿Solo seguiste repitiéndolas en medio de todas tus penurias? ¿Por qué callaste durante siete días y siete noches[78], qué ocurría entonces en tu alma? Cuando todo lo existente se derrumbó sobre ti, cuando todo yacía a tu alrededor como un montón de tejas rotas, ¿contaste enseguida con la sobrehumana calma, contaste con el esclarecimiento del amor, con la confianza de la fiabilidad y de la fe? ¿Está tu puerta cerrada también para el apenado? ¿No puede este esperar de ti otro alivio que el que mezquinamente ofrece la sabiduría mundana cuando lee en voz alta algún párrafo referido a la perfecciones de la vida? ¿No tienes nada más que decir, no te atreves a decir nada más que eso que los expertos del consuelo lacónicamente brindan al individuo singular; eso que los expertos del consuelo, como austeros maestros de ceremonia, prescriben al individuo singular: que en tiempos de penuria es lícito decir que el Señor dio, que el Señor tomó, que sea loado el nombre del Señor, más o menos como cuando se dice «¡Jesús!» a alguien que estornuda? ¡No! ¡Tú, que en tus días de bienestar eras la espada del oprimido y el cayado del anciano y el bastón del encorvado[79], tú no defraudaste a nadie cuando todo se derrumbó — seguiste siendo entonces la boca del que sufre y el clamor del consternado y el grito del angustiado y un alivio para todos aquellos que enmudecen en sus tormentos, testigo fiel de cuanta penuria y desolación puede habitar en un corazón, un infalible portavoz que osó quejarse «en la amargura del alma» y combatir con Dios[80]! ¿Por qué se oculta esto? ¡Ay de aquel que devasta la casa de las viudas y de los huérfanos y les usurpa su herencia[81]! ¡Pero, también, ay de aquel que con perfidia quiere privar al apenado del transitorio consuelo de la pena, de poder tomarse un respiro y «querellarse con Dios»[82]! ¿O acaso en nuestra época el temor de Dios es tan grande que el apenado ya no necesita lo que era costumbre en aquellos tiempos antiguos? ¿Será que tal vez uno no se atreve a quejarse ante Dios? ¿Ha llegado el temor de Dios a ser más grande, o el temor y la debilidad? Hoy en
67 día se piensa | que la apropiada expresión de la pena y el desesperado lenguaje de la pasión deben ser cedidos a los poetas que, como procuradores de una corte inferior, exponen la causa del sufriente ante el tribunal de la compasión humana. Nadie se atreve a más. ¡Por eso, habla tú, inolvidable Job! ¡Repite todo lo que dijiste, tú, portavoz poderoso que se presenta impertérrito como un león rugiente ante el tribunal del Altísimo! ¡Hay fuerza en tus palabras y temor de Dios en tu corazón aun cuando te quejas, aun cuando en tu desesperación te guareces ante tus amigos que irrumpen como salteadores para atacarte con sus discursos, aun cuando, provocado por tus amigos, demueles su sabiduría y desprecias su apología del Señor como si se tratase de

la mezquina argucia de un envejecido lacayo o de un astuto agente gubernamental! ¡A ti te necesito, un hombre que sabe elevar su queja para que resuene en los cielos, allí donde Dios y Satanás se reúnen en consejo[83] para trazar sus planes contra un ser humano! ¡Quéjate! El Señor no se atemoriza, claro que sabe defenderse; ¿pero cómo podría defenderse si nadie se atreviera a quejarse como es propio de un ser humano? ¡Habla, eleva tu voz, habla en voz alta! ¡Claro que Dios puede hablar más alto, tanto como que dispone del trueno! — ¡Pero también este es una respuesta, una explicación fiable, leal, originaria, una respuesta de Dios mismo que, aunque aplaste al ser humano, es más excelente que esos cuchicheos y rumores acerca de la justicia de la Providencia inventados por la sabiduría humana y divulgados por comadres y por hombres a medias!

¡Oh, mi inolvidable benefactor, atormentado Job! ¿Me dejas estar entre los que te rodean, puedo escucharte? ¡No me apartes de ti, no me acerco a tu fogata como un traidor, mis lágrimas no son falsas, aunque ni siquiera puedo llorar contigo! Así como el alegre busca la alegría, así como participa de ella aunque lo que más le alegra sea la alegría que habita en él mismo, así también el apenado busca la pena. Yo no poseía un mundo, no tenía siete hijos y tres hijas, pero también el que poseía poco puede haberlo perdido todo, y es como si el que perdió a su amada hubiera perdido, también él, hijos e hijas, y como si el que perdió la honra y el orgullo, y junto a ello la fuerza vital y el sentido de las cosas, estuviera, también él, cubierto de llagas dañinas[84].

Su *innominado amigo.*

| 11 de octubre 68

Mi callado confidente:

Mi vida ha llegado al extremo; la existencia me repugna, es insípida, insulsa y sin sentido. Aunque tuviese más hambre que Pierrot, no me tragaría la explicación que me ofrecen los seres humanos. Uno hunde los dedos en la tierra para poder olerla y saber en qué país se encuentra; yo hundo los dedos en la existencia — y no huele a nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir «el mundo»? ¿Qué significa esa palabra? ¿Quién me ha llevado a todo esto con su engaño y me ha dejado allí? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué al mundo, por qué no me consultaron, por qué no fui informado acerca de los usos y reglas vigentes en lugar de ser puesto en el montón, como si hubiese sido comprado por un tratante de esclavos? ¿Cómo me convertí en socio de esta gran com-

pañía llamada la realidad? ¿Por qué tengo que ser socio? ¿No es un asunto libre? Y si estoy obligado a serlo, ¿quién es el director para que yo pueda plantear una objeción? ¿No hay un director? ¿A dónde debo dirigirme con mi queja? Dado que la existencia es un debate, ¿puedo pedir que se considere mi objeción? Si uno debe tomar la existencia tal como es, ¿no sería mejor entonces enterarse de cómo es? ¿Qué quiere decir «impostor»? ¿No dice Cicerón que se puede averiguar quién lo es mediante la pregunta: *cui bono* [para provecho de quién][85]? Que vengan a preguntarme, y yo mismo les preguntaré si acaso he obtenido algún provecho haciéndome infeliz y haciendo infeliz a la muchacha. Culpa — ¿qué quiere decir eso? ¿Es cosa de brujas? ¿No se sabe con exactitud cómo una persona llega a hacerse culpable? ¿Nadie responderá? ¿No es algo de extrema importancia para los socios de esta empresa?

Mi entendimiento se ha paralizado; ¿o será más bien que lo he perdido? En un momento estoy abatido, harto, y hasta se diría que muerto de indiferencia, y en el momento siguiente me enfurezco, voy desesperado de una punta del mundo a la otra buscando a alguien con quien poder desahogar mi cólera. Todo el contenido de mi ser
69 grita su contradicción consigo mismo. ¿Cómo | me hice culpable? ¿O no soy culpable? Y entonces, ¿por qué se me llama de ese modo en todos los idiomas? ¿Qué clase de invención lamentable es el lenguaje humano, que dice una cosa y quiere decir otra?

¿Acaso no me ha sucedido nada? ¿Nada de esto ha ocurrido? ¿Podía yo prever que mi ser en su totalidad sufriría una transformación, que me convertiría en alguien diferente? ¿O acaso se manifestó de manera súbita algo que estaba en penumbra en mi alma? Pero si estaba en penumbra, ¿cómo podría yo haberlo previsto? Pero si no pude preverlo, entonces soy inocente. ¿Me habría hecho culpable también si hubiera padecido una crisis nerviosa? ¿Qué clase de jerga lamentable es el idioma humano llamado lenguaje, si solo lo entienden los miembros de un corrillo? ¿No son más sabios los mudos, ya que nunca hablan de tales cosas? — ¿Que soy desleal? Ella me fue leal al continuar amándome y no amar jamás a otro. Si yo continúo amándola solo a ella, ¿soy entonces desleal? ¡Pues los dos hacemos lo mismo! ¿Y cómo llego yo a ser un impostor cuando muestro mi fidelidad al engañar? ¿Por qué se le da la razón a ella y no a mí? Si ambos somos fieles, ¿por qué se dice en el lenguaje humano que ella es leal y que yo soy un impostor?

Aunque el mundo entero estuviera contra mí, aunque todos los escolásticos quisieran disputar conmigo, aunque estuviera en juego mi vida: aun así tengo razón. Nadie podrá negármelo, por más que no

haya un lenguaje en el que yo pueda expresarlo. He obrado rectamente. Mi amor no podría hallar expresión en el matrimonio. A ella, eso la destrozaría. Tal vez la cautivó la posibilidad. A mí también, no lo negaré. En el mismo instante en que la realidad se impusiera, todo estaría perdido, sería demasiado tarde. La realidad en la que ella habría de cobrar sentido seguiría siendo para mí solo una sombra que correría a la par de mi auténtica realidad espiritual, una sombra que a veces me movería a risa y otras veces irrumpiría fastidiosamente en mi existencia. El resultado sería que, al intentar abrazarla, atraparía una sombra, o extendería mis brazos en busca de una sombra. ¿No sería eso estropear su vida? Pues ella estaría como muerta para mí, y hasta podría despertar en mi alma la tentación de desearle la muerte. Si la hubiera destrozado y hecho que se esfumara en el preciso instante en que quisiera hacerla real, en lugar de preservarla en una realidad verdadera aunque, en otro sentido, angustiosa — ¿entonces, qué? Entonces el lenguaje dice que soy culpable, pues yo debería haberlo | 70
previsto. — ¿Qué clase de poder es ese que de un modo tan absurdo quiere despojarme de mi honor y de mi orgullo? ¿Debo darme por vencido? ¿Debo ser culpable y ser un impostor por lo que hago, aunque no haga nada? — ¿O acaso estoy loco? En ese caso sería mejor que me encierren, pues la debilidad humana se atemoriza especialmente ante las explicaciones de los dementes y de los moribundos. ¿Qué quiere decir «desatinado»? ¿Qué debo hacer para gozar del respeto de los ciudadanos, para ser considerado cuerdo? ¿Por qué no se me responde? ¡Prometo una razonable recompensa a quien invente una palabra nueva! He expuesto las alternativas. ¿Hay alguien que sea tan cuerdo como para conocer más de dos? Pero si no conoce más de dos, entonces es un contrasentido que yo sea un insensato, un desleal y un impostor mientras la muchacha es leal, razonable y respetada por la gente. ¿O se me reprochará haber embellecido al máximo los episodios iniciales? ¡Ah, muchas gracias! Cuando la vi feliz por ser amada, me sometí y lo sometí todo a su capricho bajo el mágico poder del amor. ¿Es una falta haber podido hacerlo, o es una falta haberlo hecho? ¿De quién es la culpa, si no de ella misma y de ese tercero que vino de quién sabe dónde, esa fuerza que me alcanzó con su impacto y me transformó? En otros se consideraría elogioso lo que yo hice. — ¿O será que mi remuneración consiste en haberme transformado en un poeta? ¡Renuncio a toda remuneración, exijo lo que me corresponde: mi honor! Yo no pedí llegar a serlo, y no pagaría ese precio por ello. — Si soy culpable, en cambio, debo poder arrepentirme de mi culpa y repararla. ¡Que alguien me explique cómo! ¿Debo tal vez, por añadidura, arrepentirme de que el mundo se permita jugar conmigo como el niño con

un escarabajo? ¿O tal vez es mejor olvidarlo todo? ¿Olvidar, cuando al olvidarlo dejo de existir? ¿O qué clase de vida es esta en la que al perder a la amada he perdido mi honor y mi orgullo, sin que nadie sepa cómo ocurrió esa pérdida y, por tanto, sin que yo pueda recuperarlos? Si debo hacerme expulsar de esa manera, ¿por qué he sido obligado a entrar? ¡Yo no lo solicité!

El prisionero que vive a pan y agua está en mejores condiciones que yo. Mis observaciones son, humanamente hablando, la dieta más mezquina que quepa imaginar; y no obstante, encuentro una cierta satisfacción en poder gesticular desde mi microcosmos de la manera más macrocósmica posible.

No hablo con la gente; pero, para no interrumpir toda comunica-
71 ción con los demás ni entretenerlos con palabrería, he | reunido una pila de versos, dichos enjundiosos, refranes y sentencias breves de aquellos inmortales escritores griegos y latinos que han sido admirados en todas las épocas. A esa antología he añadido unas cuantas citas valiosas del catecismo de Balle[86], editado a beneficio del orfanato[87]. Si me preguntan algo, ya tengo lista mi respuesta. Cito tan bien a los clásicos como lo haría Pedro el Sacristán[88] y, por si eso fuera poco, el catecismo de Balle. «Aunque hayamos alcanzado todo el honor deseable, no debemos dejarnos llevar por la soberbia y la arrogancia»[89]. No engaño a nadie. ¿Cuántos hay, después de todo, que pronuncien siempre una verdad o una buena observación? «Bajo el nombre de 'mundo' se incluye por lo general tanto el cielo como la tierra y todo lo que se encuentra en ellos»[90].

¿De qué serviría, además, que yo dijera algo? No hay nadie que me entienda. Mi dolor y mi sufrimiento son tan innombrables como yo, quien, pese a no tener nombre alguno, tal vez sea siempre algo para usted y continúe siendo, cuando menos,

su servidor.

72 | 15 de noviembre

Mi callado confidente:

¡Si no tuviera yo a Job! Sería imposible describir y detallar cuánto significado y qué variedad de significados tiene para mí. No lo leo como se leen otros libros, con los ojos, sino que es como si posara el libro sobre mi pecho y lo leyera con los ojos del corazón, comprendiendo cada cosa con *clairvoyance* [clarividencia] de maneras diferentes. Así como el niño coloca el libro bajo su cabeza para asegurarse de que no

habrá olvidado sus lecciones cuando despierte por la mañana, así también yo me llevo el libro a la cama por la noche. Cada palabra suya es alimento y vestimenta y remedio para mi pobre alma. A veces una de sus palabras me despierta de mi letargo, y entonces me despierto a una nueva inquietud; otras veces sosiega mi infructuoso furor interno y pone fin al sobresalto en la muda náusea de la pasión. ¿Ha leído usted a Job? ¡Léalo, léalo y vuelva a leerlo! No me atrevo siquiera a copiar uno solo de sus arrebatos en estas cartas que le envío, pese a que es para mí una alegría ir recogiendo nuevos extractos de lo que él ha dicho, a veces en caracteres daneses, otras, en caracteres latinos[91], y tanto en un formato como en otro. Cada uno de esos extractos es como la mano de Dios colocada como un paño sobre mi corazón enfermo[92]. ¿Y en quién puso Dios su mano como lo hizo en Job? Citarlo, sin embargo — no puedo. Eso sería como meter baza en el asunto, como querer hacer mías sus palabras en presencia de otro. Lo hago cuando estoy solo, entonces me apropio de todo; pero tan pronto como alguien está presente, sé muy bien lo que debe hacer una persona joven cuando habla la gente mayor.

No hay en todo el Antiguo Testamento una sola figura a la que se acuda con la seguridad, la fiabilidad y la confianza humanas que se depositan en Job, justamente porque todo en él es muy humano, porque se encuentra en la frontera de la poesía. No hay en el mundo un sitio en el que la pasión del dolor haya hallado una expresión semejante. ¿Qué son Filoctetes y sus quejas que, después de todo, permanecen en la
tierra y no intimidan a los dioses[93]? ¿Qué es la situación de | Filoctetes 73
cuando se la compara con la de Job, en la que la idea está siempre en movimiento?

Disculpe que le cuente todo esto, al fin y al cabo usted es mi confidente y no puede responderme. Si alguien llegara a saberlo, mi angustia sería indescriptible. Durante la noche soy capaz de dejar las luces encendidas en mi habitación, dejo que la casa entera esté iluminada. Entonces me levanto y leo en voz alta, casi a gritos, algún que otro pasaje del libro. O abro mi ventana y grito sus palabras al mundo. Si Job es una figura poética, si nunca ha habido un hombre que hablara de esa manera, yo hago mías sus palabras y acepto la responsabilidad. Más que eso no puedo. ¿Y quién tiene la elocuencia de Job, o quién es capaz de decir de mejor manera lo que ya se ha dicho?

Pese a haber leído el libro una y otra vez, cada palabra me resulta nueva. Cada vez que vuelvo a una de ellas, recobran vida de manera original o cobran originalidad en mi alma. Como un bebedor, voy sorbiendo poco a poco toda esa pasión embriagadora hasta que, borracho tras la lenta libación, quedo casi inconsciente. Y a la vez voy a toda

prisa a su encuentro, con una impaciencia indescriptible. Basta la mitad de una palabra para que mi alma penetre presurosa en su pensamiento y en sus arrebatos; más rápida que el ancla cuando es arrojada y busca el fondo del mar, más rápida que el relámpago cuando busca el pararrayos, mi alma va hacia allí, y allí permanece.

Otras veces estoy más tranquilo. Entonces no leo, me quedo sentado, desolado como una antigua ruina, y contemplo todo. Es como si yo fuera un niño pequeño que camina y da vueltas por la sala, o que se queda en un rincón con sus juguetes. Me pongo de un humor muy extraño. No puedo comprender qué es eso que hace que los mayores se apasionen tanto, no llego a entender por qué riñen, y, sin embargo, no puedo evitar escucharlos. Me parece que fueron malas personas las que le causaron todas esas penas a Job, que son sus amigos, los que ahora están ahí y le gruñen. Entonces me pongo a llorar ruidosamente y me oprime el alma una indecible angustia por el mundo y por la vida y por las personas y por todas las cosas.

Entonces me incorporo y comienzo otra vez a leerlo en voz alta con todas mis fuerzas y todo mi corazón. Después me callo de repente; ya no oigo nada, no veo nada, solo vislumbro la borrosa silueta de Job sentado junto a su fogata, y a sus amigos; pero nadie pronuncia una sola palabra[94], y ese silencio encierra en sí mismo todos los espantos, como un secreto que nadie se atreve a nombrar.

Entonces se rompe el silencio y el alma atormentada de Job pro-
74 rrumpe en gritos violentos[95]. | Yo los comprendo, hago mías esas palabras. En el mismo instante percibo la contradicción y me río de mí mismo como uno se ríe de un niño pequeño que se ha puesto la ropa de su padre. ¿Pues no movería a risa que alguien que no fuera Job pretendiera decir: Ah, si un hombre pudiese litigar con Dios como el hijo de un hombre con sus pares[96]? Pero aun así me asalta la angustia, como si, no comprendiendo aún, fuese a comprender alguna vez, como si el horror acerca del que leo estuviese ya acechándome, como si, al leer acera de él, me lo impusiera a mí mismo, como cuando uno enferma de la enfermedad acerca de la que lee.

75 | 14 de diciembre

Mi callado confidente:

Todo tiene su tiempo. La furia de la fiebre ha pasado. Estoy como un convaleciente.

El secreto, la fuerza vital, el nervio y la idea de Job consisten en esto: en que Job, pese a todo, tiene razón. Con ese alegato hace obje-

ción a todos los planteamientos humanos, su perseverancia y su fuerza son prueba de madurez y autoridad. Considera que toda explicación humana es solo un malentendido y que, con respecto a Dios, toda su miseria es solo un sofisma, y aunque él mismo no puede resolverlo, tiene confianza en que Dios sí lo puede. Se han utilizado contra él todo tipo de argumentos *ad hominem*, pero él mantiene valientemente en alto su convicción. Afirma estar en buen entendimiento con el Señor, se sabe inocente y puro en lo más íntimo de su corazón, y además lo sabe junto con el Señor, pero, aun así, la existencia toda lo contradice. En eso consiste la grandeza de Job, en que la pasión de la libertad que hay en él no es sofocada ni apaciguada por una expresión errónea. En circunstancias semejantes, esa pasión suele sofocarse en un ser humano porque la pusilanimidad y una mezquina angustia le han hecho creer que sufre a causa de sus pecados, cuando no es así. El alma de esa persona carecería de la perseverancia suficiente para consumar un pensamiento si el mundo insistiera en contradecirlo. Puede ser bello, verdadero y humilde que un ser humano piense que una desgracia le ocurre por culpa de sus pecados; pero también puede ser que piense así porque concibe veladamente a Dios como un tirano, como cuando insensatamente se dice que en el mismo instante lo coloca bajo determinaciones éticas. — Job tampoco llegó a ser alguien demoníaco. Un ser humano puede, por ejemplo, dar la razón a Dios pese a que crea tenerla él mismo. Es como si quisiera mostrar que ama a Dios incluso cuando Dios pone a prueba a quienes lo aman. O que tendría la valentía de seguir amando a Dios si este no hiciera que el mundo cambiara por su causa. Esa es una pasión completamente demoníaca que merecería una consideración psicológica aparte, ya sea que el sujeto
en cuestión| cierre la discusión de manera humorística para no seguir 76
haciendo concesiones, o que llegue egoístamente al extremo de jactarse de la fuerza de sus sentimientos.

Job continúa alegando que tiene razón. El modo en que lo hace le permite dar testimonio de la noble y humana confianza de quien, no obstante, sabe qué es un ser humano: que este, pese a ser frágil y marchitarse pronto como la vida de una flor[97], es algo grandioso desde el punto de vista de la libertad, que está dotado de una conciencia de la que ni siquiera Dios puede privarlo, aunque sea él quien se la dio. Job se aferra de tal manera a su alegato, además, que uno ve en él el amor y la seguridad de quien confía en que Dios podrá explicarlo todo tan pronto como se le deje hablar.

Con sus amigos tiene Job bastante con qué ocuparse; disputar con ellos es un purgatorio en el que se purifica el pensamiento de que él, con todo, tiene razón. Si él mismo careciera de la fuerza y del ingenio

suficientes para provocar angustia a su conciencia y espanto a su alma, si careciera de la fantasía suficiente para sentir miedo de sí mismo, de la culpa y de la falta que secretamente podía alojarse en lo más íntimo de su ser, entonces los amigos lo ayudarían con sus claras alusiones, con sus impertinentes acusaciones que, como celosas varas mágicas, podrían hacer que se manifieste lo que yace profundamente encubierto. La desgracia de Job es el principal argumento de sus amigos, y en eso lo fundan todo. Parecería que la alternativa de Job era, o bien perder la razón, o bien hundirse abatido en la miseria, rendirse de manera incondicional. Elifaz, Bildad, Sofar, y sobre todo Eliú, que se alza *integer* [íntegro] cuando los otros están cansados, hacen variaciones sobre el tema de que su desgracia es un castigo, que tiene que arrepentirse, que tiene que pedir perdón para que todo se arregle[98].

Job, sin embargo, se aferra a lo dicho. Su alegato es como un salvoconducto que le permite alejarse del mundo y de la gente; es un requerimiento que los demás rechazan, pero Job no cede. Emplea todos los medios para convencer a sus amigos. Intenta moverlos a la compasión («apiadaos de mí»[99]), los intimida con su voz («vosotros tramáis mentiras»[100]). Todo es en vano. Sus gritos de dolor se hacen más y más violentos a medida que la reflexión provocada por la objeción de los amigos ahonda en su sufrimiento. Pero esto no conmueve a los amigos y, después de todo, no es eso de lo que se trata. Estarían dispuestos a darle la razón por lo que respecta a su sufrimiento, en el sentido de que tiene un motivo para gritar que «el asno salvaje no rebuzna junto a la hierba»[101], pero le exigen que vea en ello un castigo.

77 ¿Cómo se explica el alegato de Job? La explicación es esta: | todo eso es una *prueba*. Esta explicación deja en pie, sin embargo, una nueva dificultad que yo he intentado aclararme del modo siguiente. La ciencia estudia y explica la existencia y, en la existencia, la relación del ser humano con Dios. Ahora bien, ¿qué ciencia tiene la conformación que le permita dar cabida a una relación determinada como prueba, la cual, pensada infinitamente, no existe, sino que solo existe para el individuo? No hay tal ciencia, ni puede haberla. A eso hay que añadir: ¿cómo llega el individuo a saber que es una prueba? El individuo que tenga en general la idea de algo que existe para el pensamiento y de un ser de la conciencia comprenderá con facilidad que la cuestión no se zanja tan fácilmente como se la formula, que ni se la elimina ni se la retiene tan fácilmente. Primero es preciso que el acontecimiento sea depurado de toda relación cósmica y que reciba un bautismo religioso y un nombre religioso; después hay que someterse a la inspección de la ética, y entonces se llega a la frase: es una prueba. Antes de eso, es manifiesto que el individuo no existe en virtud del pensamiento.

Todas las explicaciones son posibles y el torbellino de la pasión está desatado. Solo las personas que no tienen la idea de lo que es vivir en virtud del espíritu, o cuya idea al respecto es inapropiada, solo ellas dan por liquidado rápidamente el asunto, solo ellas consuelan recurriendo a algún material de lectura rápida, del mismo modo que muchos aficionados a la filosofía no tienen otro resultado que ofrecer que el de una obra precipitada.

La grandeza de Job, por tanto, no consiste en haber dicho: «El Señor dio, el Señor tomó, loado sea el nombre del Señor»[102], cosa que había dicho antes y que más tarde no repitió; la importancia de Job reside en el hecho de que, en él, los combates fronterizos de la fe son peleados hasta el final, que aquí está representada la revuelta de las feroces fuerzas combativas de la pasión.

Por eso Job no tranquiliza como lo hace un héroe de la fe, sino que alivia de manera provisional. Job es como el enorme alegato de la parte humana en el gran litigio entre Dios y el ser humano, el minucioso y horrendo proceso que comenzó cuando Satanás creó la discordia entre Dios y Job, y que termina con que todo era una prueba.

Esta categoría, la prueba, no es estética, ni ética, ni dogmática, sino que es completamente trascendente. La dogmática podrá dar cabida, sí, al saber acerca de la prueba, al hecho de que sea una prueba. Pero tan pronto como este saber hace su aparición, la elasticidad de la prueba se debilita y la categoría es, en realidad, otra. Esta categoría es absolutamente transcendente y coloca al ser humano en una relación
de contradicción puramente personal con Dios, en una | relación tal 78
que aquel no podrá contentarse con ninguna explicación de segunda mano.

El hecho de que haya muchas personas que enseguida echan mano a esta categoría en cualquier ocasión, hasta cuando se les quema el cocido, solo demuestra que no la han entendido. Aquel que tiene una conciencia del mundo desarrollada debe efectuar un larguísimo rodeo antes de llegar a ella. Este es el caso de Job, cuya amplia conciencia del mundo queda demostrada por la imperturbabilidad con la que supo sustraerse a todos esos astutos subterfugios éticos y arteros ataques[103]. Job no es un héroe de la fe; da a luz la categoría de «la prueba» en medio de terribles dolores, justamente porque su grado de desarrollo hace que no la obtenga con infantil inmediatez.

Esta categoría podría llegar a suprimir y suspender la realidad toda al definirla como una prueba en relación a la eternidad; eso lo veo muy bien. Pero esa duda no se ha apoderado de mí, puesto que la prueba, al ser una categoría *provisional*, está *eo ipso* [por eso mismo] definida con relación al tiempo, y por ello se la supera en el tiempo.

Hasta aquí llega ahora mi discernimiento y, así como me he permitido iniciarlo a usted en todo esto, lo escribo también para mí mismo. De usted, como sabe, no exijo nada, solo que se me permita seguir siendo

su servidor.

79 | 13 de enero

Mi callado confidente:

La furia de los vientos[104] se ha aplacado. — Ha pasado la tormenta. — Job ha sido llevado a juicio ante la parte humana, el Señor y Job se han entendido, se han reconciliado, «la confidencia del Señor vuelve a morar como antaño en la tienda de Job»[105]. — La gente ha comprendido a Job, *ahora* vienen hacia él y comen pan junto con él y se lamentan y lo consuelan, sus hermanos y hermanas le regalan cada uno una moneda y una joya de oro. — Job es bendecido y ha recibido todo *hasta el duplo*[106]. — Esto es lo que se llama una *repetición*.

¡Cuán bienhechora puede ser una tormenta! ¡Cuánta bienaventuranza ha de haber en que Dios lo lleve a uno a juicio! En otras circunstancias, es fácil que una persona se endurezca durante el juicio; cuando Dios juzga, en cambio, se pierde a sí misma y olvida el dolor a cambio del amor que quiere instruirlo.

¿Quién habría imaginado ese desenlace? Y, sin embargo, ningún otro desenlace es pensable, aunque tampoco este lo sea. Cuando todo se ha detenido, cuando el pensamiento se estanca, cuando el lenguaje enmudece, cuando la explicación retorna desesperada a su casa — entonces tiene que haber una tormenta. ¿Quién puede entender esto? Y, sin embargo, ¿a quién podría ocurrírsele otra cosa?

¿Se estableció que Job estaba en el error? ¡Sí, por toda la eternidad, pues no puede haber acudido a un tribunal más alto que el que lo juzgó! ¿Se estableció que Job tenía razón? ¡Sí, por toda la eternidad, puesto que se estableció que estaba en el error *ante Dios*.

Hay allí, por tanto, una repetición. ¿Cuándo se produce esta? Claro que no es fácil decirlo en ningún lenguaje humano. ¿Cuándo se produjo para Job? Cuando era imposible según toda *pensable* sabiduría y probabilidad humana. Lo pierde todo poco a poco; así desaparece gradualmente la esperanza, puesto que la realidad, lejos de sosegarse, expone contra él alegatos cada vez más severos. En términos inmediatos, está todo perdido. Sus amigos, en particular Bildad, ven una sola salida, que Job se incline ante el castigo y pueda tener así la esperanza de una

repetición en abundancia[107]. Job se niega a ello. | Así se aprieta el nudo 80
y la urdimbre que solo una tormenta podrá desatar.

Ese relato comporta para mí un indescriptible consuelo. Después de todo fue una suerte que yo no siguiera su admirado plan, que era tan ingenioso. Humanamente hablando, tal vez haya sido cobardía de mi parte, pero tal vez ahora la Providencia pueda venir en mi auxilio con mayor facilidad.

De lo único que me arrepiento es de no haberle pedido a la muchacha que me concediera mi libertad. Estoy convencido de que ella lo hubiera hecho. ¿Pues quién comprende la magnanimidad de una muchacha? Y, sin embargo, no puedo realmente arrepentirme, pues sé que lo hice porque, en nombre de ella, era yo demasiado orgulloso como para eso.

¡Si no tuviera yo a Job! No diré más para no importunarlo con mi eterno estribillo.

Su servidor.

| 17 de febrero 81

Mi callado confidente:

Aquí estoy sentado. ¿Esperando el veredicto de inocencia, como se dice a veces? ¿O la gracia del rey[108]? No lo sé, solo sé que estoy sentado y que no me muevo de este sitio. Aquí estoy erguido. ¿De cabeza o de pie? No lo sé, solo sé que estoy erguido y que ya he estado *suspensu gradu* [inmovilizado] un mes entero sin estirar las piernas y sin hacer el menor movimiento.

Espero una tormenta — y la repetición. Y ya el hecho de que viniera solamente una tormenta me bastaría para estar contento e indeciblemente feliz, aunque mi condena fuera la imposibilidad de toda repetición.

¿Qué efecto deberá tener esa tormenta? Debe hacerme apto para ser un esposo. Destrozará mi entera personalidad, será el fin, hará que me vuelva casi irreconocible para mí mismo; no vacilaré, aunque esté plantado en una sola pierna. Se habrá salvado mi honor y mi orgullo habrá sido restituido; y, cualquiera que sea el modo en que quiera rehacerme, espero conservar el recuerdo de ello como una inagotable fuente de consuelo, conservarlo cuando haya sucedido lo que en cierto sentido temo más que el suicidio, puesto que me trastocará de una manera totalmente diferente. Si no viene la tormenta, recurriré a una astucia; en ese caso no moriré, pero haré como si estuviera muerto para

que los parientes y los amigos me entierren. Y entonces, cuando me acuesten en el ataúd, pondré sigilosamente mi expectativa junto a mí. Nadie llegará a saberlo, pues en caso contrario se guardarían muy bien de enterrar a una persona en la que todavía hay vida.

Por lo demás, hago todo lo que está a mi alcance para formarme como esposo. Voy podándome a mí mismo, recorto todo lo inconmensurable para hacerme conmensurable. Cada mañana me despojo totalmente de la impaciencia y del infinito empeño de mi alma; de nada sirve, al cabo de un instante están allí otra vez. Cada mañana me quito la barba de mi ridiculez; de nada sirve, a la mañana siguiente
82 mi barba está | tan larga como antes. Me *re*voco a mí mismo, como cuando el banco retira sus billetes para poner nuevos en circulación; no funcionará. Permuto todo mi patrimonio de ideas y mis hipotecas por dinero de curso conyugal. — ¡Ay! ¡En esa moneda mi riqueza se vuelve tan exigua!

Pero no diré más; mi posición y mi situación no me permiten abundar en palabras.

Su servidor

83 | Aunque hace mucho que me he retirado del mundo y he renunciado a toda teorización, no puedo negar que el joven, dado mi interés en él, volvió a hacer que me desviara un poco de mi movimiento pendular. Lo que me resulta bastante claro es que se halla en un completo malentendido. Padece una intempestiva magnanimidad melancólica que no tiene cabida en otra parte que en la mente de un poeta. Espera una tormenta que lo transforme en un esposo; una crisis nerviosa, tal vez. Es exactamente lo opuesto. Él es de esos que dicen ¡batallón, media vuelta!, en lugar de dar la media vuelta ellos mismos, o, para decirlo de otro modo: que se vaya la muchacha. Si no fuera yo tan viejo, sería para mí un placer hacerme cargo de ella, solo para ayudar al joven.

Le alegra no haber seguido mi «ingenioso» plan. No me sorprende. ¡Si aun en este instante no es capaz de darse cuenta de que eso habría sido lo único acertado! Tratar con él es imposible, y en este sentido es una suerte enorme que no desee respuesta alguna, pues sería ridículo mantener correspondencia con una persona que no tiene en la manga otra carta que la de una tormenta. ¡Si al menos tuviera mi astucia! No hablo de otra cosa. Si ocurriera entonces lo que él prevé, sería asunto suyo que quisiera darle una expresión religiosa. Contra eso no tengo nada que objetar. Pero siempre es bueno haber hecho todo lo estipulado por la astucia humana. Yo, en su lugar, habría preferido ayudar a la

muchacha. Tal vez a ella le resultará ahora mucho más difícil olvidarlo. La desgracia es que ella no llegó a gritar. Tiene que haber gritos, eso siempre es bueno, como cuando sale sangre después de una contusión. A una muchacha hay que dejarla gritar, así no tendrá nada por lo cual gritar más tarde, sino que olvidará rápidamente.

Él no siguió mi consejo, y es probable que ahora ella esté desolada. Comprendo fácilmente que esta debe ser para él una fatalidad extrema. Si hubiera una muchacha dispuesta a seguir siéndome fiel de esa manera, la temería | a ella más que a nada en el mundo, más de lo que los 84
liberales le temerían a un tirano. Me angustiaría, la tendría presente en todo momento como un dolor de muelas. Me angustiaría porque ella sería entonces un ideal, y porque yo sería demasiado orgulloso en materia de sentimientos como para tolerar, si de eso se tratara, que los de algún otro ser humano sean más fuertes y firmes que los míos. Si ella permaneciera en ese cénit ideal, yo debería terminar aceptando que mi vida, en lugar de avanzar, ha quedado *in pausa* [detenida]. Puede que alguien, siendo incapaz de soportar esa irritante admiración que la muchacha le impone, llegara a envidiarla hasta el punto de emplear todos sus recursos para verla rendida, es decir, casada.

Si ella, en efecto, dijera lo que tan a menudo ha sido dicho, escrito, impreso, leído, olvidado y repetido: «Te amé, ahora lo admito» («*ahora*», pese a que probablemente lo había dicho ya unas cien veces con anterioridad), o «Te amé más que a Dios» (que no es decir poca cosa.... y que tampoco es decir mucho en nuestra época tan temerosa de Dios, en la que el temor de Dios es un fenómeno aún menos frecuente) — esto tal vez no lo perturbaría. Lo ideal no es morirse de pena, sino en lo posible mantenerse sano y feliz y, no obstante, salvar el propio sentimiento. Escoger a otra tampoco sería gran cosa. Esa es una debilidad, un simplísimo y plebeyo virtuosismo ante el que solo la burguesía insta a ponerse en guardia. Cualquiera que contemple la vida con ojos estéticos ve con facilidad que ese es un error que ni siquiera podría repararse casándose siete veces.

Si él, además, se arrepiente de no haberle pedido a ella su libertad, bien puede ahorrarse la molestia; no habría sido de gran ayuda, y lo más humanamente probable es que de ese modo ella hubiera quedado mejor armada contra él. Pedir realmente la libertad, de hecho, no es lo mismo que halagar a la muchacha explicándole que ella fue una musa. En eso se ve, una vez más, que él es un poeta. Un poeta es alguien que pareciera haber nacido para ser el hazmerreír de las muchachas. Si ella se hubiera reído de él en su propia cara, él habría pensado que lo hacía por magnanimidad. Debe más bien considerarse dichoso por no haber tomado ese rumbo. En ese caso es probable que ella se hubiese aferrado

de veras a él. No solo la habría llevado a aplicar la pequeña escala del erotismo, que es un recurso legítimo al que ella tendría derecho, sino también la gran escala del matrimonio. Ella habría puesto a Dios como garante, habría invocado todo lo que es sagrado, habría incautado cada uno de los valiosos recuerdos que el alma del muchacho pudiera albergar. En este ámbito hay muchas jóvenes que, dada la ocasión, recurren
85 sin ningún escrúpulo a una impostura | que ni siquiera un seductor se permitiría emplear. Aquella que, en el ámbito del erotismo, opera con la ayuda de Dios y quiere ser amada en nombre de Dios, deja de ser ella misma y aspira a ser más fuerte que el cielo y más importante que la propia beatitud. — Supongamos que la joven lo hubiera reprendido de ese modo, que tal vez él jamás lo hubiera olvidado ni superado, pues su caballerosidad lo habría llevado a no oír mis razonables palabras y a tomar al pie de la letra, en cambio, cada exabrupto de la joven para entonces conservarlo como una verdad eterna. Supongamos que después se hubiera descubierto que había sido una exageración, un pequeño impromptu lírico, un divertimento sentimental... ¡Entonces sí! ¡Tal vez también en este caso sus ideas acerca de la magnanimidad le habrían servido de algo!

Mi amigo es un poeta, y un rasgo esencial del poeta es esa fervorosa fe en la mujer. Yo, dicho con todo respeto, soy un prosista. Por lo que respecta al sexo opuesto, tengo mi propia opinión o, mejor dicho, no tengo ninguna, pues solo muy raramente he visto a una muchacha cuya vida pudiera ser captada en una categoría. Una muchacha, por lo general, carece de la coherencia que se requiere para poder admirar o despreciar a un ser humano. Una mujer se engaña a sí misma antes de engañar a otro, y por eso no cuenta uno con ningún parámetro.

Ya verá mi joven amigo cómo son las cosas. Yo no me fío mucho de sus tormentas, no me parece que hubiera hecho mal en seguir mi consejo. La idea estaba en movimiento en el amor del joven, por eso me ocupé de él. El plan que propuse sentaba la idea como parámetro. Nada en el mundo es más seguro. Si uno cuida de ello en su propia vida, cualquiera que busque engañarlo quedará como un tonto. La idea estaba planteada, y eso, a mi juicio, el joven se lo debía tanto a la amada como a sí mismo. Si ella hubiera sido capaz de vivir de ese modo, para lo cual no se requieren aptitudes extraordinarias pero sí interioridad, se habría dicho a sí misma en el preciso instante en que él la abandonó: «Ahora ya no tengo nada que ver con él, haya sido o no un impostor, vuelva o no vuelva; lo que conservo es la idealidad de mi propio enamoramiento, eso sí que sabré honrarlo». Si ella hubiera hecho esto, mi amigo se habría encontrado en una posición bastante embarazosa, pues entonces habría permanecido en el plano del do-

lor simpatético y en la miseria. ¿Pero quién no se avendría a ello cuando en medio de todas las penas tuviera la dicha de admirar a la amada? Entonces su vida se habría detenido como la de ella, pero se habría detenido como se detiene un río, hechizado por el poder de la música.
— Si ella no hubiera sido | capaz de utilizar la idea como el principio 86
regulador de su vida, lo importante habría sido que él, con su dolor, no la perturbara en su recurso a otro tipo de medios.

| 31 de mayo 87

Mi callado confidente:

Se ha casado; con quién, no lo sé, pues cuando leí el anuncio fui sacudido como por un golpe y se me cayó el periódico, y desde entonces no he tenido paciencia como para averiguarlo. He vuelto a ser yo mismo; allí tengo la repetición; lo comprendo todo, y la existencia me resulta más bella que nunca. Hubo también una tormenta, si bien eso se lo debo a la magnanimidad de la muchacha. Sin importar quién sea el que ella eligió —y no diré «prefirió», pues en calidad de esposo cualquiera es preferible a mí—, ella ha mostrado magnanimidad hacia mí. Aunque haya sido el hombre más apuesto del mundo, un dechado de amabilidad, alguien capaz de cautivar a cada muchacha, y aunque ella haya llevado a la desesperación a todas las mujeres al darle su «sí», aun así ha actuado con magnanimidad, si no por otro motivo, al menos por haberme olvidado por completo. ¿Qué es tan bello como la magnanimidad femenina? Que se marchite su belleza terrena, que se apague el brillo de sus ojos, que su erguido talle se incline con los años, que los rizos pierdan su encantador poder cuando la humilde cofia los oculte, que la regia mirada con la que solía dominar al mundo se concentre con maternal amor para vigilar a aquellos a quienes protege — cuando ha sido tan magnánima, una muchacha no envejece. Que la existencia la recompense como lo ha hecho, que le dé lo que ella más amó; también a mí me dio lo que yo más amaba — mi propio yo, y me lo dio mediante la magnanimidad de esa muchacha.

He vuelto a ser yo mismo. Este «yo» que otro no recogería del borde de la carretera, lo poseo de nuevo. La escisión que había en mi ser ha sido resuelta, estoy completo otra vez. Las angustias de la simpatía, consentidas y alimentadas por mi orgullo, ya no instan a la escisión y la separación.

¿No hay entonces una repetición? ¿No he recibido todo hasta el duplo[109]? ¿No he vuelto a obtenerme a mí mismo, y ello de tal manera
que pueda sentir doblemente su significación? | ¿Y qué es la repetición 88

de los bienes terrenales, que es indiferente a la determinación del espíritu, comparada con una repetición de esa índole? Lo único que Job no recibió hasta el duplo fueron sus hijos, porque la vida del ser humano no puede duplicarse de ese modo. Aquí solo es posible la repetición del espíritu, aunque esta no es nunca tan perfecta en la temporalidad como lo es en la eternidad, que es la verdadera repetición.

He vuelto a ser yo mismo; la maquinaria ha sido puesta en marcha. Cortadas están las ataduras que me retenían, rota está la fórmula mágica que se había metido en mí y cuyo hechizo me impedía retornar a mí mismo. Ya no hay nadie que levante sus manos contra mí, mi liberación es segura, he nacido para mí mismo; pues la parturienta no puede dar a luz cuando Ilicia cruza sus brazos[110].

Todo terminó; mi barca está a flote, en un minuto estaré de nuevo donde mi alma ansiaba estar, allí donde las ideas bullen con elemental furor, allí donde los pensamientos se alzan tumultuosos como pueblos errantes, allí donde en otro momento hay una calma que es como el profundo silencio de los mares del sur, una calma en la que uno puede oírse a sí mismo al hablar, aunque el movimiento solo se produzca en el interior de uno mismo, allí donde a cada instante uno pone la vida en juego, perdiéndola y recuperándola a cada instante.

Me debo a la idea. Cuando esta me hace señas, voy tras ella; cuando me da una cita, espero noche y día, nadie me llama a almorzar, nadie me espera para cenar. Cuando la idea me llama, lo abandono todo o, mejor dicho, no tengo nada que abandonar, no defraudo a nadie, no aflijo a nadie cuando le soy fiel a aquella, ni se aflige mi espíritu por tener que afligir a otro. Cuando vuelvo a casa, nadie lee mis facciones, nadie escruta mi apariencia. Nadie busca arrancarme una explicación que yo ni siquiera podría darle a otro, aunque haya alcanzado la beatitud de la dicha o esté hundido en la miseria, aunque haya ganado o perdido la vida.

El cáliz de la embriaguez se me ofrece de nuevo, ya aspiro su aroma, ya percibo su burbujeante música — pero comenzaré brindando por aquella que redimió mi alma cuando esta estaba presa en la soledad de la desesperación: ¡loada sea la magnanimidad femenina! — ¡Viva el vuelo del pensamiento! ¡Viva la vida que se arriesga por servir a la idea! ¡Vivan las penurias de la batalla! ¡Viva el júbilo de la victoria! ¡Viva la danza en el torbellino del infinito! ¡Viva el embate de las olas que me oculta en el abismo! ¡Viva el embate de las olas que me arroja más allá de las estrellas!

89

Al muy respetado sr. N. N.,

verdadero lector de este libro.

| *Mi afectuoso lector:* 91

Copenhague, agosto de 1843

Perdona que te hable con tanta confianza, pero es que estamos *unter uns* [a solas]. Pese a que eres un personaje ficticio, no eres para mí una pluralidad sino uno solo, así que somos solamente tú y yo.

Si alguien supusiera que todo aquel que lee un libro por un motivo accidental y ajeno al libro mismo no es un lector en sentido propio, entonces no quedarían muchos lectores propiamente dichos, ni siquiera para los escritores que cuentan con un público muy numeroso. ¿Pues a quién se le ocurriría en nuestra época malgastar un solo instante en la estrafalaria idea de que ser un buen lector es un arte, y menos aún dedicar tiempo a la empresa de llegar a serlo? Naturalmente, esta lamentable situación tiene su influencia en un autor que, en mi opinión, hace lo correcto cuando, siguiendo a Clemente de Alejandría, escribe de tal manera que los herejes no puedan comprenderlo[111].

Una lectora curiosa, de esas que leen la conclusión de cada libro que encuentran en su mesa de noche para ver si los enamorados terminan juntos, saldrá decepcionada; pues aquí hay dos enamorados que terminan juntos, pero mi amigo, que además es un hombre, no es uno de ellos. Y como esto, además, no parece deberse a un incidente fortuito, la cosa resulta tanto más preocupante para las muchachas casaderas y con ganas de casarse que, con solo tener que descartar a un único individuo de sexo masculino, ven amenazada la factibilidad de sus planes. — Un padre de familia responsable temerá tal vez que su hijo siga la misma senda que mi amigo y pensará, por eso, que este libro no produce una impresión armónica, pues no es como una indumentaria genérica que le caiga bien a cada mosquetero. — Un genio transitorio considerará tal vez que la excepción se mete en demasiadas dificulta-

des y que se toma el asunto con demasiada seriedad. — Un entusiasta partidario de la vida hogareña buscará en vano una apoteosis de las trivialidades domésticas o una glorificación de las charlas de la hora del té. — Un firme defensor de la realidad opinará tal vez que aquí
92 hay mucho ruido y pocas nueces. — Una dama experimentada | y casamentera considerará que el libro es un fiasco y que lo interesante habría sido, justamente, poder establecer las características de la joven que fuera capaz de «hacer feliz a un hombre semejante»; pues esta dama habrá llegado con suma comodidad al convencimiento de que tal muchacha existe o, cuando menos, ha existido. — Un reverendo dictaminará que en el libro hay demasiada filosofía, y un reverendísimo buscará en vano con los ojos de su pensamiento aquello que la feligresía necesita con urgencia en nuestros días: la auténtica especulación. — Por eso, mi querido lector, podemos hablar *unter uns* [a solas], pues, como comprenderás, no es mi intención sostener que esos juicios puedan tener lugar en la realidad, ya que el libro no cuenta con muchos lectores.

El libro brindará tal vez a un crítico corriente la anhelada oportunidad de notificar con total precisión que no se trata de una comedia, de una tragedia, de una novela, de una epopeya, de un epigrama o de un cuento, y de declarar que es imperdonable que uno no pueda encontrar en él el consabido un, dos, tres[112]. Le resultará difícil seguir su marcha, puesto que es la inversa; tampoco le gustará mucho la tendencia del libro, pues los críticos, por lo general, explican la existencia de manera tal que tanto lo general como lo individual son aniquilados. Desde ya, sería demasiado pedirle a un crítico corriente que se interese en el combate dialéctico en el que la excepción se manifiesta en lo general, el minucioso y complicadísimo proceso en el que la excepción se abre paso y se afirma como excepción justificada; pues la excepción injustificada se reconoce precisamente en el hecho de que busca evitar lo general. Esa lucha es extremadamente dialéctica, tiene infinitos matices; presupone como condición una absoluta presteza en la dialéctica de lo general, exige rapidez en la ejecución de los movimientos; dicho de otro modo, es tan difícil como matar a un hombre y dejarlo con vida. De un lado está la excepción, del otro lado está lo general, y la disputa misma es un extraño conflicto entre, por una parte, la ira de lo general y su impaciencia frente al espectáculo provocado por la excepción y, por otra parte, su enamorada predilección por la excepción; pues, en definitiva, lo general se alegra por la excepción tanto como el cielo se alegra por un pecador que hace penitencia, más que por noventa y nueve justos[113]. Del lado opuesto combaten la rebeldía y obstinación de la excepción, su debilidad y su carácter

enfermizo. Todo esto es una lucha en la que lo general choca con la excepción, en la que choca con ella en la disputa y la fortalece con
esa lucha. Si la excepción | no puede soportar el revés, lo general no 93
la auxilia, como tampoco el cielo auxilia al pecador que no soporta el dolor del arrepentimiento. La excepción enérgica y resuelta que, aun en su disputa con lo general, es un brote de su propia raíz, es la que prevalece. La relación es esta: cuando la excepción se piensa a sí misma, piensa también lo general; cuando se trabaja a sí misma, trabaja para lo general; cuando se explica a sí misma, explica lo general. La excepción, entonces, explica lo general y se explica a sí misma, y, si uno quiere estudiar debidamente lo general, no necesita más que dirigirse a la excepción justificada[114]; esta lo muestra todo con mucha mayor claridad que lo general. La excepción justificada se ha reconciliado con lo general; lo general mantiene, desde sus fundamentos, una actitud polémica hacia la excepción, pues no quiere que se note su predilección antes de que la excepción, por así decirlo, lo obligue a admitirla. Si la excepción no tiene ese poder, entonces no está justificada, y por eso es muy prudente por parte de lo general no hacerse notar demasiado pronto. Cuando el cielo ama más a un pecador que a noventa y nueve justos, seguramente el pecador no lo sabe desde el comienzo; por el contrario, solo percibe la ira del cielo hasta que al final, por así decirlo, exige que el cielo se pronuncie.

A la larga uno termina hastiándose de la sempiterna cháchara acerca de lo general y de lo general que se repite hasta alcanzar la más tediosa insipidez. Hay excepciones. Si no se las puede explicar, tampoco se puede explicar lo general. Por lo general no se nota la dificultad, porque ni siquiera se piensa lo general con apasionamiento sino con una cómoda superficialidad. La excepción, por el contrario, piensa lo general con enérgica pasión.

Cuando se hace esto, se introduce un nuevo orden jerárquico, y la pobre excepción, si tiene alguna aptitud, recupera su honor y su honra como aquella muchacha del cuento relegada por su madrastra.

Una excepción de esa clase es el poeta, el cual sirve de transición hacia las excepciones propiamente aristocráticas, hacia las excepciones religiosas. Un poeta, por lo general, es una excepción. A menudo uno se complace tanto en él como en sus productos. Por eso, en su momento, pensé que valdría la pena permitir que alguien se desarrollara en esa dirección. El joven cuyo desarrollo permití es un poeta. Más que eso no puedo hacer; puedo, a lo sumo, llegar hasta el punto de pensar en
un poeta | y producirlo con mi pensamiento; pero yo mismo no puedo 94
ser un poeta y, además, mi interés es otro. Mi tarea me ha ocupado de modo puramente estético y psicológico. Yo mismo me he empeñado en

ello; pero si miras más de cerca, mi querido lector, verás con facilidad que solo soy un genio servicial y que estoy muy lejos de ser lo que el joven teme, alguien que le sería indiferente. Ese fue un malentendido que yo mismo ocasioné para que él, también en este sentido, pudiese avanzar. Cada uno de mis movimientos estuvo destinado a instruirlo, siempre lo tuve a él *in mente* [en cuenta], y cada una de mis palabras fue una palabra de ventrílocuo o fue dicha en relación a él. Incluso allí donde la chanza y la jovialidad parecen juguetear sin propósito alguno, hay una referencia a él; incluso allí donde todo acaba en la pesadumbre, hay una alusión a él, a su estado. Por eso todos los movimientos se producen de manera puramente lírica, y lo que digo debe entenderse veladamente en él, o es preciso que a través de lo que digo se lo entienda mejor a él. De esa manera, he hecho por él lo que pude, tanto como ahora me esfuerzo por servirte a ti, afectuoso lector, cuando vuelvo a aparecer como otra persona.

La vida de un poeta comienza en una disputa con la existencia toda, y el asunto es obtener un alivio o una justificación; pues aquel debe siempre perder en la primera disputa y, si quiere vencer de inmediato, entonces no está justificado. Mi poeta encuentra precisamente una justificación en el hecho de que la existencia lo absuelve en el instante en que él casi querría aniquilarse a sí mismo. Su alma adquiere entonces una resonancia religiosa. Es esta la que propiamente lo sostiene, si bien nunca llega a hacer eclosión. Su ditirámbica alegría en la última de sus cartas es un ejemplo de ello, pues esa alegría se funda indudablemente en un temple de ánimo religioso que, de todas maneras, sigue siendo interior. Mantiene el temple de ánimo religioso como un secreto que él mismo no puede explicar, a la vez que este secreto lo ayuda a explicar la realidad de manera poética. Explica lo general como repetición y, no obstante, él mismo comprende la repetición de un modo diferente, pues mientras que la realidad es la repetición, esta es para él la segunda potencia de su conciencia. Tal como le corresponde esencialmente a un poeta, ha estado enamorado; pero su enamoramiento es totalmente ambiguo: es feliz, infeliz, cómico, trágico. En relación a la muchacha, todo puede resultar cómico, pues el sufrimiento del joven, dada su propensión a dejarse llevar por la simpatía, radicaba en gran parte en el sufrimiento de la amada. Supuesto que él se haya equivocado a este respecto, lo cómico
95 resulta el elemento preponderante. Cuando el joven se ve a sí | mismo,
aparece lo trágico, tanto como cuando, en otro sentido, piensa a la amada de manera ideal. Ha conservado una imagen ideal de su enamoramiento a la que puede dar una expresión cualquiera, pero siempre en el plano del temple de ánimo, pues no tiene noción de los

hechos. El hecho del que dispone es un hecho de conciencia o, mejor dicho, no tiene ningún hecho de conciencia sino solo una elasticidad dialéctica que lo vuelve productivo en el plano del temple de ánimo. Esa productividad es su aspecto externo, pero lo que lo sostiene es un elemento inexpresablemente religioso. Por eso en sus primeras cartas, particularmente en alguna de ellas, el movimiento estaba mucho más cerca de una salida propiamente religiosa; pero en el instante en el que se levanta esa suspensión provisional, él se recupera a sí mismo como poeta y lo religioso se va a pique, es decir, se convierte en algo así como un sustrato inexpresable.

Si hubiese tenido una base religiosa más sólida, no se habría transformado en poeta. En ese caso todo habría cobrado un sentido religioso. Entonces el suceso en el que permanece entrampado habría cobrado sentido para él; pero, puesto que el embate provendría de esferas superiores, él contaría con una autoridad de índole totalmente distinta, por más que esa autoridad debiera pagarse con sufrimientos aún más dolorosos; en ese caso habría obrado con férrea coherencia y con una firmeza completamente distinta, y habría obtenido un hecho de conciencia al que podría atenerse permanentemente, uno que nunca le resultaría ambiguo, sino que sería para él la pura seriedad, puesto que él mismo lo habría establecido en virtud de una relación con Dios. En el mismo instante, la entera cuestión referida a la finitud se habría vuelto indiferente; en sentido estricto, la realidad propiamente dicha habría dejado de importarle. Habría despojado religiosamente a ese suceso de todas sus horribles consecuencias. Nada habría cambiado para él si la realidad hubiese resultado ser otra, así como tampoco habría experimentado un horror esencialmente mayor al anterior si hubiese ocurrido lo peor. Entonces habría comprendido con religioso temor y temblor[115], pero también con fe y con confianza, lo que ya había comprendido desde el principio y lo que, en consecuencia, se había comprometido a hacer más tarde, por más que ese compromiso tuviera derivaciones muy extrañas. El joven, por el contrario, justamente en su calidad de poeta, nunca llega a tener en claro lo que ha hecho, justamente porque quiere y a la vez no quiere verlo en su aspecto exterior y visible, o porque, al querer verlo en su aspecto exterior y visible, quiere y a
la vez | no quiere verlo. Un individuo religioso, en cambio, reposa en 96
sí mismo y desprecia todas las chiquilladas de la realidad.

Comprenderás ahora, mi querido lector, que el interés gira en torno al joven, y que yo soy alguien que desaparece como lo hace la parturienta en relación al niño que da a luz. Y así es como sucede, pues es como si yo lo hubiera dado a luz, y por eso, siendo el mayor, tomo la palabra. Mi personalidad es una presuposición de conciencia

requerida precisamente para hacer que él se muestre, pero que nunca podrá llegar adonde llega él, puesto que la originalidad a la que él accede es de otro orden. Por eso ha estado en buenas manos desde el comienzo, pese a que a menudo he debido bromear con él para que él mismo pudiera manifestarse. Desde el momento en que lo vi, supe que era un poeta, si no por otro motivo, porque un suceso que sin sobresalto alguno habría terminado siendo una bagatela para una persona trivial, para él fue creciendo hasta transformarse en un acontecimiento cósmico.

Pese a que soy yo el que suele tomar la palabra, tú, afectuoso lector (puesto que eres un entendido en materia de estados anímicos y de emociones internas, y por eso te llamo «afectuoso»), leerás en todas partes algo que se refiere a él. Entonces comprenderás los diversos matices, y aunque ese aguacero de temples de ánimo que de repente cae sobre ti te haga sentir a veces un poco extraño, más tarde verás cómo todo cambia y se modifica, cada cosa en relación con la otra, y que cada temple de ánimo en particular es bastante acertado; y eso, dada la importancia del elemento lírico, es aquí el asunto principal. Puede que algún chiste inútil o alguna descuidada provocación te distraiga por un momento, pero puede ser que más tarde te reconcilies con ello.

Tu servidor,
Constantino Constantius

NOTAS

1. Tal como Kierkegaard lo justifica en sus *Papeles*, el uso del término «experimental» implica en este contexto una toma de posición respecto de la posibilidad de un tratamiento «científico» del problema de la repetición y la necesidad de una consideración «estética». El «experimento» en cuestión consistiría en cotejar el concepto de repetición con la descripción de un individuo concreto en una situación determinada. Cf. *Pap.* IV, B 117, p. 293: «El título de mi pequeño libro se refiere a la repetición entendida en sentido eminente como tarea de la libertad y como libertad; es lo que en él se ha querido describir e ilustrar mediante el recurso a una individualidad y a una situación. De hecho, eso es lo más importante para el psicólogo, aquello cuya expresión estética busca y reclama legítimamente aquel que, a diferencia del psicólogo científico, se ha definido a sí mismo con toda exactitud como un psicólogo 'experimental'». Cf. *ibid.*, p. 282: «Intenté describirlo e ilustrarlo de manera psicológica y estética; intenté hacer que el concepto, a la manera griega, cobrara existencia en una individualidad y en una situación, que saliera al paso de todo tipo de malentendidos».

2. Kierkegaard cita a partir de la edición alemana *Flavius Philostratus Werke* [Obras de Flavio Filóstrato], trad. F. Jacobs, vols. 1-5, Stuttgart, 1828-1832, ctl. 1143; vol. 1, p. 20.

3. El debate en torno a la posibilidad del movimiento, entendido filosóficamente en sentido lato como el problema de la posibilidad del cambio o de la mutabilidad de las cosas, se remonta efectivamente a los eleatas, discípulos de Parménides de Elea, entre los que se encuentran Zenón y Meliso. La afirmación eleática de la inmovilidad del ser fue discutida desde diferentes perspectivas. En su referencia a la crítica presentada por los filósofos cínicos, en este caso Diógenes, Kierkegaard juega con la frase utilizada por Hegel en las *Lecciones de historia de la filosofía*: *Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Cyniker, solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung ganz einfach widerlegte; — stillschweigend stand er auf, und ging hin und her, — er widerlegte sie durch die That* [Se sabe de qué manera Diógenes de Sínope, el cínico, refutó con toda facilidad esas pruebas que negaban el movimiento; se puso tranquilamente de pie y caminó de un lado a otro — las refutó mediante la acción]. La expresión danesa *at optræde som Opponent* significa presentarse (normalmente ante un público o foro) para efectuar una objeción. Tomado en sí mismo, el verbo *at optræde* puede tener el sentido de «entrar en funciones» o incluso «actuar» o desempeñar un papel en un contexto teatral. El término está emparentado con *at træde* («pisar», «dar pasos», «andar»), verbo sumamente corriente que también en otras lenguas puede ser puesto en

relación con la aparición o el desempeño de un actor en escena (en castellano: «pisar las tablas»).

4. Alusión a la doctrina platónica de la reminiscencia.

5. Alusión a la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida. Kierkegaard había estudiado la *Teodicea* de Gottfried Wilhelm Leibniz a partir de la edición de J. C. Gottsched, Hannover & Leipzig, 1763, ctl. 619.

6. Cf. *ESK* 2/1, pp. 64 s. (*SKS* 2, pp. 49 ss.).

7. Se trata del poema «Den gamle Elsker» [El viejo amante] (Poul Martin Møller, *Efterladte Skrifter* [Escritos póstumos], vols. 1-3, Copenhague, 1839-1843, ctl. 1574-1576; vol. 1, p. 12.

8. Cf. *ESK* 2/1, p. 57 (*SKS* 2, p. 41): «En cuanto recuerdo circunstancias de la vida, estas se extinguen».

9. Danés: *Strandveien*. Vía que comunica por la costa Copenhague con la ciudad de Elsinor (Helsingør), al norte. Transcurre paralela al estrecho de Øresund.

10. Danés: *Stadsgraven* («foso de la ciudad»), denominación que recibía en aquella época un embalse vecino a la ciudadela de Copenhague. En este caso Kierkegaard se referiría, sin embargo, a un coto de pesca situado entre las zonas de Christianhavn y Amager.

11. Referencia al prefacio de las *Fábulas* de G. E. Lessing; cf. *Gottfried Ephraim Lessing's sämmtliche Schriften* [Escritos completos], vols. 1-32, Berlín, 1825-1828, ctl. 1747-1762; vol. 18, p. 96.

12. En el texto danés se menciona un tipo particular de arado, *Exstirpatoren* [extirpador], dotado de dientes más anchos que el arado normal y destinado a remover la maleza.

13. Probable alusión al acto I, escena 10, de la ópera *Don Giovanni* de Mozart, en la que el personaje de Elvira predice el castigo que caerá sobre Don Juan.

14. Kierkegaard utiliza aquí el adjetivo *bedrøvelig* (contristado, afligido), el mismo que aparece en la expresión *Ridder af den bedrøvelige Skikkelse* («caballero de la triste figura») en la traducción danesa del *Quijote*. Cf. *Den sindrige Herremands Don Quixote af Mancha Levnet og Bedrifter*, vols. 1-4, Copenhague, 1776-1777, trad. Charlotta Dorothea Biehl, ctl. 1937-1940.

15. La expresión utilizada por Margarita en el primer canto del *Fausto* de Goethe. Cf. *Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, vols. 1-60, Stuttgart, 1828-1833, ctl. 1641-1668; vol. 12, p. 142.

16. Véase *supra*, nota 7.

17. La categoría estética de «lo interesante», proveniente del idealismo alemán, había sido recuperada en el contexto danés por Johan Ludvig Heiberg. En su reseña de la pieza teatral *Dina* de Adam Gottlob Oehlenschläger, Heiberg afirmaba que la antigua tragedia no conoció «lo interesante, un concepto moderno para el que no había en las lenguas antiguas ninguna expresión equivalente. Este hecho es a la vez un indicio de lo que hay de grandioso y colosal en la tragedia antigua, y también de su limitación, pues de ello se sigue que, cuanto más exige aquel género poético la *descripción* de los personajes, tanto menos consiente el *desarrollo* de los mismos; allí, por así decirlo, hay tan poco que desarrollar como lo hay en una estatua de mármol, todo está desde el principio plásticamente determinado dentro de sus contornos, e incluso predeterminado» (cf. *Intelligensblade* [Hojas del intelecto], ed. J. L. Heiberg, vols. 1-4, Copenhague, 1842-1844; vol. 2, p. 80). Véase *infra Temor y temblor*, p. 166, donde el propio Kierkegaard compara el efecto de la tragedia griega con el de una «estatua de mármol».

18. El término *Mediation* había sido utilizado por los hegelianos daneses como traducción del término alemán *Vermittlung*. Cf., por ejemplo, A. P. Adler, *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik* [Exposición popular acerca de la lógica objetiva de Hegel], Copenhague, 1842, ctl. 383, § 9, p. 19: «El movimiento dialéctico por el

que se caracteriza el sistema hegeliano no radica solo en la negación. Para Hegel la dialéctica expresa tanto la necesidad objetiva según la cual la inmediatez pasa a ser lo contrario, como aquella según la cual ambos, la inmediatez y el pensamiento, pasan a constituir una unidad común y superior; implica, pues, tanto la negación como la mediación. Hemos dicho que la negación es el pasaje de la inmediatez a su contrario; la mediación es la reconciliación de los contrarios en una unidad superior».

19. Poul Martin Møller había utilizado este término griego en su explicación de la doctrina aristotélica de la causa eficiente: «Este pasaje de la posibilidad a la realidad es lo que Aristóteles llama *movimiento* (κινησις)». P. M. Møller, «Udkast til Forelæsninger over den ældre Philosophies Historie» [Proyecto para unas lecciones sobre la historia de la filosofía antigua], en *Efterladte Skrifter*, cit., vol. 2, p. 481. Cf. Aristóteles, *Phys.*, 194b 29 s.

20. En danés, *Overgang*: pasaje o tránsito. En la filosofía hegeliana, el movimiento por el cual una categoría «pasa a» su opuesta. Así, por ejemplo, el pasaje del «ser» a la «nada» explicado al comienzo de la *Ciencia de la lógica*. Cf. *Jub.*, vol. 4, pp. 115 s.

21. Se aludía de esta manera a la concepción pagana, en particular, la griega en oposición a la concepción judeocristiana.

22. Carta de J. G. Hamann a J. G. Lindner, en *Hamann's Schriften* [Escritos de Hamann], ed. F. Roth, vols. 1-8, Berlín, 1841-1842, ctl. 536-544; vol. 1, p. 467.

23. El discurso del profesor y político liberal Tage Algreen-Ussing, pronunciado en 1831, fue publicado en el periódico *Kjøbenhavnsposten* [El Correo de Copenhague] el 29 de mayo de 1837, p. 596.

24. La anécdota es referida por Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter) en *Flegeljahre. Eine Biographie* [La edad del pavo. Una biografía], en *Jean Paul's sämmtliche Werke* [Obras completas], vols. 1-60, Berlín, 1826-1828, ctl. 1777-1799; vol. 28, p. 116.

25. De la región de Mols, en Jutlandia. La situación aquí descrita corresponde a una de las así llamadas *Molbohistorier* (historias de molnienses), narraciones breves de carácter popular en las que solía ridiculizarse a los habitantes de esta zona rural.

26. Alusión a la idea paulina según la cual cada cristiano es «miembro» del cuerpo de Cristo. Ef 5,30; 1 Cor 12,12-31.

27. Kierkegaard había viajado a Berlín el 25 de octubre de 1841, retornando a Copenhague el 6 de marzo de 1842. Su segundo viaje se extendió desde el 8 de mayo de 1843 hasta finales de julio del mismo año. El apartamento en el que se alojaba estaba situado en el número 57 de Jägerstraße, en la esquina con Charlottenstraße. En el mismo edificio estaba el café Stehely, una confitería frecuentada por jóvenes intelectuales y artistas, conocida especialmente por haber servido de marco a las discusiones de los Jóvenes Hegelianos, entre ellos Karl Marx, quien había estudiado en Berlín entre 1836 y 1841. En 1840 fue instalada en el sótano de este edificio la conocida como «Farmacia del Rey Salomón».

28. En Prusia, el cuarto miércoles después de Pascua.

29. Kierkegaard escribe aquí *cinis* y *cinerem*. En la frase pronunciada por el sacerdote en las iglesias católicas el miércoles de ceniza, sin embargo, los términos correspondientes eran *pulvis* (polvo) y *pulverem* (al polvo).

30. Cf. Rom 2,11 (*NT* 1819): «En Dios no hay consideración de personas» (NC: «pues en Dios no hay acepción de personas»).

31. Denominación de varias monedas centroeuropeas. En Prusia, un *Grosch* tenía el valor de 10 *Pfennig*.

32. El primer túnel construido bajo el Támesis, abierto al tráfico en 1843.

33. Sito en la esquina de Alexanderplatz con Alexanderstraße, el Königsstädsches o Königsstädter Theater funcionó entre 1828 y 1845. En él se representaban piezas burlescas.

34. Estos dos restaurantes de la zona de la capital danesa estaban situados respectivamente en Allégade y Frederiksberg Allé.

35. *Der Talisman. Posse mit Gesang in drei Acten* [El talismán. Farsa con canto en tres actos], con música de Adolf Müller y texto de Johann Nestroy, se estrenó en Viena en diciembre de 1840.

36. Las líneas subsiguientes indican que la expresión danesa *lydende Skygge* (literalmente: sombra sonora) se refiere aquí a la silueta o figura que, acompañada de una voz, se proyecta sobre el muro o telón de un teatro de sombras chinescas.

37. Los grabados y litografías producidos en la ciudad alemana de Núremberg, a los que aquí se hace referencia de manera peyorativa, eran comunes en la Dinamarca de la época.

38. Alguno de los puestos de venta que, con entrada directa desde la calle, operaban en el edificio de la Bolsa de Copenhague.

39. Paso de ballet consistente en un salto en sentido vertical durante el cual el bailarín cruza varias veces las piernas.

40. Probable alusión a las expresiones latinas *terror cimbricus* y *furor teutonicus*, utilizadas por los romanos para referirse a los gritos de guerra de los cimbros y de los teutones, los primeros clanes germánicos que se acercaron a las marcas del Imperio.

41. Probable alusión a unos artículos publicados por J. L. Heiberg en *Kjøbenhavns Flyvende Post* [Correo Volante de Copenhague], en los que este autor incitaba al desarrollo de una actitud crítica por parte del público de espectáculos teatrales. Cf. *Kjøbenhavns Flyvende Post*, 5, 8 y 11 de enero de 1830.

42. El grabado de Daniel Nicolaus Chodowiecki, director de la Academia de Berlín a fines del siglo XVIII, aparece como ilustración en un libro que Kierkegaard poseía en su biblioteca, *Virgils Aeneide, travestirt von Aloys Blumauer* [La *Eneida* de Virgilio parodiada por Aloys Blumauer], Schwäbisch Hall, ctl. 1298.

43. J. L. Heiberg habla de «la conocida clasificación de los seres humanos en soldados, niñeras y deshollinadores» en su artículo «Om Inddelinger» [Sobre las clasificaciones], publicado en *Kjøbenhavns Flyvende Post*, 18 de mayo de 1927.

44. Cf. Platón, *Fedro* 230a.

45. Friedrich Beckmann fue la figura principal del Königsstädter Theater a partir de 1824. Philipp Grobecker, por su parte, comenzó a actuar en esa sala en 1840.

46. En su recensión de la ópera *Ludlams Hule* (con música de C. E. F. Weyse y libreto de A. Oehlenschläger), Jens Baggesen critica la inmotivada aparición de un personaje, «una tal *Sara Nickels*», que «irrumpe en escena trayendo detrás una cabaña lejanamente sita en una 'comarca rural'». Cf. *Jens Baggesens danske Værker* [Obras en danés de Jens Baggesen], ed. por los hijos del autor y C. J. Boyle, vols. 1-4, Copenhague, 1827-1832, ctl. 1509-1520; vol. 12, p. 25.

47. El barbero ambulante Titus Feuerfuchs es el personaje principal de *El talismán*.

48. Johan Christian Ryge, llamado aquí «doctor» por haber sido médico antes de debutar como actor. Cf. el texto de la comedia *El rey Salomón y Jorge el sombrerero*, en *J. L. Heibergs Samlede Skrifter. Skuespil* [Escritos completos. Piezas teatrales], vols. 1-7, Copenhague, 1833-1841, ctl. 1553-1559; vol. 2, pp. 303-400.

49. Karl Friedrich Hieronymus von Münchhausen, noble alemán famoso por los exagerados y fantásticos relatos de sus hazañas. Cf. *ESK* 1, n. 502.

50. Denominación del parque de atracciones situado en *Dyrehaven* [parque o coto de los ciervos], en los bosques de Jægersborg al norte de Copenhague. Cf. *ESK* 4/2, p. 314 y n. 86, donde se lo traduce «Loma del Coto».

51. Cf. Jon 2,1.

52. Los personajes de *The Life and strange surprising Adventures of Robinson Crusoe* [La vida y las extrañas y sorprendentes aventuras de Robinson Crusoe] de Daniel Defoe. La obra había sido traducida al danés en 1744-1745.

53. Comparable a la situación de Tántalo, cuyo castigo en los infiernos, según el mito griego, consistía en no poder saciar su hambre y su sed pese a estar situado en un lago y bajo una rama cargada de frutos.

54. Cf. el poema de Johannes Ewald «Paaskrift paa en Kaffekande» [Membrete sobre una cafetera], en *Johannes Ewalds samtlige Skrifter* [Escritos completos], vols. 1-4, Copenhague, 1780-1791, ctl. 1533-1536; vol. 4, p. 365.

55. Cf. el canto IV de la *Eneida* de Virgilio, *P. Virgilii Maronis opera*, ed. J. Baden, vols. 1-2, Copenhague, 1778-1780; vol. 1, p. 519.

56. Prov 19,13.

57. Cf. Justinus Kerner, *Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur* [Un fenómeno del ámbito nocturno de la naturaleza], Stuttgart/Tubinga, 1836, p. 299.

58. Personaje del vodevil de J. L. Heiberg *Kjøbe Husskors* [La cruz doméstica de Køge], Copenhague, 1831, escena 46; *J. L. Heibergs Samlede Skrifter. Skuespil*, cit., vol. 5, pp. 399-402.

59. Danés: «*tage* Alt *igjen*, hvad det gav, uden at give en *Gjentagelse*». Aquí el autor recurre a las cursivas para indicar el sentido, solo expresable en lengua danesa, del verbo *gjentage* (repetir), entendido literalmente como *at tage igjen* (volver a tomar). En el contexto en que el autor lo emplea, «tomar» se entiende, a su vez, como «quitar» aquello que había sido dado. De ahí la importancia acordada más adelante a la situación de Job y a su expresión en la frase «El Señor dio, el Señor tomó». (Cf. *supra* p. 73; Job 1,21).

60. W. Shakespeare, *Troilo y Cresida*, acto I, escena 2.

61. Alusión a la doctrina de Heráclito de Éfeso acerca de la mutabilidad de todas las cosas.

62. Kierkegaard poseía la edición que él mismo menciona en su nota a pie de página: Johann Gottfried von Herder, *Volkslieder*, vols. 1-2, Leipzig, 1825, ctl. 1487-1488; vol. 1, p. 57.

63. Cf. Ecle 1,2.

64. Calificativo aplicado a Hegesias de Cirene.

65. La anécdota referida al emperador romano Tito Flavio Domiciano aparece en *C. Suetonii Tranquili Tolv første romerske Keiseres Levnetsbeskrivelse* [Vidas de los primeros doce emperadores romanos, por C. Suetonio Tranquilo], trad. J. Baden, vols. 1-2, Copenhague, 1802-1803, ctl. 1281; vol. 2, p. 231.

66. Una anotación contenida en los *Diarios* de Kierkegaard indica que esta referencia al filósofo cínico Dêmonas está tomada de J. G. Hamann, *Schriften* [Escritos], cit., vol. 8, p. 307. Cf. *SKS* 18, JJ: 50.

67. Autor que describe la vida después de la muerte, tal como Aristófanes en *Las ranas* y Luciano en los *Diálogos de los muertos*. En el contexto danés de la época, el escrito de Heiberg «En Sjæl efter Døden» [Un alma después de la muerte] lleva el subtítulo «Una comedia apocalíptica». Cf. J. L. Heiberg, *Nye digte* [Nuevos poemas], Copenhague, 1841, ctl. 1562. En una recensión de estos poemas, H. L. Martensen (en *Fædrelandet* [La patria], 398, 10 de enero de 1841) califica de «aristofánicas» las escenas del infierno descritas en esa obra.

68. Calificativo aplicado en Inglaterra a los doctos de la Orden de los Mendicantes, por considerar que estos habían obtenido su título en una universidad no reconocida.

69. *Ophævelse* es la traducción danesa del término alemán *Aufhebung* tal como lo utiliza Hegel, por ejemplo, en la *Ciencia de la lógica*. Cf. *Jub.*, vol. 4, p. 120. En su utilización corriente, sin embargo, la misma expresión danesa podía significar el ruido o alboroto que se hace en determinada situación, por ejemplo, como signo de objeción o protesta.

70. Job 2,8.

71. Referencia a la escena final de la ópera *Don Giovanni* de W. A. Mozart, (acto III, escena 20) en la que el espectro del Comendador coge la mano del personaje principal y este responde tres veces «no» a la exigencia de arrepentirse de los males cometidos.
72. El texto danés se refiere a *Adresseavisen*, un periódico de la época dedicado principalmente a la publicación de anuncios.
73. En danés, *de blaa Drenge*: los niños de azul.
74. Cita del poema «Elskovbaalet» [La flama del amor] del danés Schack von Staffeldt, en *Samlede Digte* [Poemas completos], ed. F. L. Liebenberg, vols. 1-2, Copenhague, 1843, ctl. 1579-1585; vol. 2, p. 327.
75. Cita del poema «Der ewige Jude» [El judío errante] del alemán Wilhelm Müller, en *Taschenbuch zum geselligen Vergnügen* [Libro de bolsillo para social esparcimiento], Leipzig, 1823, pp. 10-12.
76. Cf. Ecle 12,1.
77. Job 1,21.
78. Job 2,13.
79. Cf. Job 29,12-17.
80. Cf. Job 29,21-25; Job 7,11.
81. Cf. Mat 23,14.
82. Cf. Job 33,13 (GT 1740): «¿A qué querellaste con Él?».
83. Cf. Job 1,12.
84. Cf. Job 2,7.
85. Cf. Cicerón, *Pro Sexto Roscio Amerino* [En defensa de Sexto Roscio Amerino], *M. Tullii Ciceronis opera omnia* [Obra completa de Marco Tulio Cicerón], ed. J. A. Ernesti, vols. 1-6, Halle, 1757, ctl. 1224-1229; vol. 2, p. 58.
86. Nikolai Edinger Balle y Christian Basthom, *Lærebog i den Evangelisk-christelige Religion, indrettet til Brug i de danske Skoler* [Catecismo de la religión cristiana evangélica, para utilización en las escuelas danesas], Copenhague, 1791. Kierkegaard poseía la edición de 1824, ctl. 183.
87. El funcionamiento del orfanato de Copenhague, fundado en 1727, estaba parcialmente financiado gracias a la edición de biblias, salterios y catecismos.
88. *Per Degn*, personaje de la comedia de Ludvig Holberg *Erasmus Montanus eller Rasmus Berg* [Erasmus Montanus o Erasmo Montes], en *Den danske Skue-Plads*, vols. 1-7, Copenhague, 1785 o 1788, ctl. 1566-1567; vol. 5.
89. Nikolai Edinger Balle y Christian Basthom, *Lærebog*, cit., cap. 6, «De los deberes», III, § 2b, p. 73.
90. *Ibid.*, cap. I, «De Dios y sus propiedades», I, § 2, p. 5.
91. El danés de la época se escribía, como el alemán, en caracteres góticos.
92. Kierkegaard juega con el significado literal de la expresión latina para «emplasto»: *emplastrum manus dei.*
93. Filoctetes, héroe de una de las tragedias de Sófocles. Sus gritos de dolor al ser mordido por una serpiente hacen que se lo confine en la isla de Lemnos.
94. Cf. Job 2,13 (GT 1740): «Nadie le dijo una palabra».
95. Cf. Job 3,1-26.
96. Job 16,21 (GT 1740): «¡Ah, si un hombre pudiese litigar con Dios como el hijo de un hombre con su prójimo!».
97. Cf. Is 40,6-8.
98. Job 32,6-37,24.
99. Job 21,19.
100. Job 13,4. Cf. *NC*: «Pues vosotros sois inventores de falacias, sois médicos que nada curáis».
101. Job 6,5. Cf. *NC*: «¿Rebuzna el onagro junto a la hierba? ¿Muge el buey ante su pesebre?».

102. Job 1,21.
103. La expresión se aplica en referencia al diablo en Ef 6,11 (*NT* 1819).
104. Alusión a Job 36,29-33.
105. Cf. Job 29,4. Cf. *GT* 1740: «El secreto de Dios estaba sobre mi tienda»; *NC*: «Dios protegía mi tienda».
106. Cf. Job 42,10.
107. Cf. Job 8,6-7.
108. El verbo danés *at sidde*, que en su forma más elemental significa estar o encontrarse en posición sedente, toma en este párrafo el sentido específico y coloquial de «estar en prisión».
109. Alusión a Job 42,10.
110. Cf. F. A. Nitsch, *Neues mythologisches Wörterbuch*, ed. F. G. Klopfer, Leipzig/Sorau, 1821, ctl. 1844; vol. 2, p. 27.
111. *Stromata* 5,9.
112. Los tres momentos de la dialéctica: tesis, antítesis, síntesis. En lenguaje corriente se utiliza la expresión «un, dos, tres» para referirse a algo que sucede con rapidez.
113. Lc 15,7.
114. La cuestión de la posibilidad de una excepción justificada se plantea en el «Problema I» de *Temor y temblor*. Cf. *infra* pp. 143 ss.
115. Alusión a Fil 2,12.

| TEMOR Y TEMBLOR 99

Lírica dialéctica

por

JOHANNES DE SILENTIO

Copenhague

C. A. Reitzel

Impreso en los talleres de Bianco Luno

1843

100 *| Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote.*

[Lo que Tarquinio el Soberbio habló con las amapolas en su jardín, lo comprendió el hijo, pero no el mensajero].

Hamann[1]

| PRÓLOGO 101

No solo en el mundo de los negocios, sino también en el de las ideas, nuestros tiempos llevan a cabo *einen wirklichen Ausverkauf* [una verdadera liquidación]. Todo se obtiene a un precio tan ridículo que solo queda preguntarse si, a fin de cuentas, alguien está dispuesto a comprar. Ningún *marqueur* [registrador] especulativo que a conciencia señale los importantes avances de la reciente filosofía, ningún profesor contratado, instructor o estudiante, ningún extraño o afín a la filosofía se contenta con dudar de todo, sino que va más allá[2]. Tal vez sería inoportuno y estaría fuera de lugar preguntarles a dónde llegan realmente, pero modesta y humildemente se puede dar por hecho que han dudado de todo, ya que de lo contrario sería extraño decir que fueron más allá. Así pues, todos han hecho este movimiento previo, y probablemente con tanta facilidad que no juzgan que sea necesario decir nada respecto a cómo lo hicieron; pues ni siquiera quien, ansioso y preocupado, buscase una pequeña explicación, la encontraría; ni un guiño orientativo, ni una pequeña prescripción dialéctica sobre qué hacer ante esta enorme tarea. «¿Pero Descartes no lo hizo?». Descartes, un pensador honorable, humilde, honrado, cuyos escritos ciertamente nadie puede leer sin la más profunda emoción, hizo lo que dijo, y dijo lo que hizo. ¡Ay, ay, ay! ¡Una gran rareza en nuestros tiempos! Descartes, como él mismo repite con frecuencia, no dudó en lo que se refiere a la fe. (*Memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium | a Deo ipso revelatur [...] Præter cætera autem, memoriæ* 102
nostræ pro summa regula est infigendum, ea quæ nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinæ potius quam proprio nostro

judicio fidem esse adhibendam). [No debemos olvidar, como ya ha sido dicho, que solo debemos confiar en esa luz natural en la medida en que no sea contraria a lo que Dios mismo ha revelado (...) Ante todo debemos imprimir en nuestra memoria como regla suprema que lo que nos ha sido revelado por Dios debe creerse como lo más cierto de todo; y aun si alguna luz de la razón pareciera sugerirnos con la máxima claridad y evidencia otra cosa, debemos someter nuestra creencia a la autoridad divina antes que a nuestro propio juicio]. Cf. *Principia philosophiæ, pars prima*, § 28 y § 76[3]). Descartes no hizo saltar la alarma haciendo del dudar un deber para todos, pues no era un vociferante sereno sino un tranquilo pensador solitario; reconoció prudentemente que su método solo tenía validez para él mismo, y que en parte se fundaba en su confuso saber previo. (*Ne quis igitur putet, me hîc traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi [...] Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi [sc. juventutis], quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quid ignorantiam meam magis magisque detexissem*). [Así pues, no es mi deseo enseñar en este tratado el método que cada persona debe seguir para dirigir adecuadamente la razón; únicamente intento presentar cómo me he esforzado en dirigir la mía (...) Pero modifiqué por completo mi opinión tan pronto como hube concluido mis estudios (los de la juventud), momento en el que existe la costumbre de ser recibido en el rango de los doctos. Tantas dudas y errores me embargaban que, habiendo intentado instruirme, me parecía no haber alcanzado resultado alguno si exceptuamos el progresivo descubrimiento de mi ignorancia]. Cf. *Dissertatio de methodo*, pp. 2 y 3[4]). — Lo que aquellos antiguos griegos, que también sabían un poquito de filosofía, asumían como una tarea para toda la vida, puesto que la destreza en el dudar no se adquiere en días o semanas; lo que logró el viejo veterano combatiente que había mantenido el equilibrio de la duda contra toda fascinación, que había negado con audacia la certeza de los sentidos y la certeza del pensamiento, que de manera incorruptible había resistido a la angustia del amor propio y a las insinuaciones de la compasión — con eso comienza cualquiera en nuestros días.

En nuestros tiempos nadie se conforma con la fe, sino que se va más allá. Sería tal vez temerario preguntar a dónde llegan; es, por el contrario, clara señal de cortesía y educación por mi parte asumir que todos tienen fe, pues de otro modo sería extraño hablar de un ir más allá. En

los viejos tiempos no era así, pues la fe era una tarea para toda la vida, ya que se daba por supuesto que la destreza en la fe no | se adquiría 103
en días o semanas. Así que cuando el probado anciano se acercaba a su final, habiendo combatido el buen combate y conservado la fe[5], mantenía su corazón lo suficientemente joven como para no olvidar aquella angustia y temblor que habían disciplinado su juventud, que el adulto había dominado, sí, pero de los que nadie se aleja por completo al madurar — a menos que lo consiga yendo más allá lo antes posible. Eso a lo que llegaron aquellas honorables figuras es, en nuestros tiempos, aquello con lo que se comienza para ir más allá.

El presente autor no es en modo alguno filósofo, no ha comprendido el sistema, si este existe o si ha sido completado; para su pobre cabeza ya es bastante tener que pensar qué tremenda cabeza deben tener todos en nuestros tiempos, dado que todos poseen un pensamiento tan tremendo. Por más que se pudiera trasladar a la forma del concepto todo el contenido de la fe, de ello no se sigue que se tenga el concepto de la fe, el concepto de cómo se puede llegar a ella o cómo ella puede llegarle a uno. El presente autor no es en modo alguno filósofo; es, *poetice et eleganter* [poética y elegantemente], un copista, que no escribe el Sistema ni *promesas* del Sistema[6], que no se compromete con el Sistema ni *para* el Sistema. Escribe porque es para él un lujo, que se hace más placentero y evidente cuantos menos sean los que compran y leen lo que escribe. Prevé fácilmente su destino en unos tiempos en los que se ha suprimido la pasión para servir a la ciencia, en unos tiempos en que un autor que pretenda tener lectores debe poner cuidado en escribir de tal manera que resulte cómodo hojear su escrito durante la siesta, y poner cuidado en ajustar su conducta exterior a la de aquel amable jardinero del que hablaba el periódico[7], el cual, sombrero en mano y con las buenas recomendaciones de su empleador anterior, se presenta ante el honorable público. Prevé que su destino consistirá en ser ignorado por completo, presiente el espanto de ser regañado en múltiples ocasiones por la escrupulosa crítica; le horroriza lo que es aún más espantoso, que algún enérgico registrador, un comeparágrafos (que, para salvar a la ciencia, está siempre dispuesto a hacer con los escritos de los demás lo que Trop hizo magnánimamente para «salvar el buen gusto» en *La destrucción | del género humano*[8]) — que lo recorte en parágrafos, y 104
que lo haga con la misma severidad que aquel hombre que, al servicio de la ciencia de los signos de puntuación, dividía su discurso contando las palabras, de manera que hubiese cincuenta palabras hasta el punto y treinta y cinco hasta el punto y coma. — Me inclino con la más profunda sumisión ante cualquier inspector sistemático: «No es el

Sistema, no tiene lo más mínimo que ver con el Sistema. Mis mejores deseos para el Sistema y para los daneses asociados a este ómnibus[9]; pues difícilmente será una torre[10]. Les deseo a todos y a cada uno buena ventura y bendiciones».

Respetuosamente,

Johannes de silentio

| ENTONACIÓN 105

Había una vez un hombre que de niño había escuchado aquel bello relato[11] sobre cómo Dios tentó a Abraham, y cómo este resistió la tentación, conservó la fe y, contra toda expectativa, tuvo por segunda vez un hijo. Cuando se hizo viejo, leyó el mismo relato con una admiración aún mayor, pues la vida había separado lo que estaba unido en la piadosa simplicidad del niño. Cuanto más viejo se hacía, con más frecuencia volvía sus pensamientos hacia aquel relato, su entusiasmo se hacía cada vez más intenso y, sin embargo, cada vez menos podía entender el relato. Y acabó, por él, olvidando todo lo demás; un único deseo albergaba su alma: ver a Abraham, un anhelo: haber sido testigo de aquel acontecimiento. Su ambición no era ver los bellos parajes de Oriente, o la gloria terrenal de la tierra prometida[12], o aquella pareja temerosa de Dios cuya vejez Dios bendijera[13], o la venerable figura del anciano patriarca, o la lozana juventud concedida a Isaac por Dios — no le importaba que todo ello pudiera suceder en un árido páramo. Lo que ansiaba era tomar parte en el viaje de tres días, cuando Abraham cabalgó con la pena en frente e Isaac a su lado. Su deseo era estar presente en la hora en que Abraham alzó su mirada y vio a lo lejos el monte Moriah, la hora en que dejó atrás los asnos y subió hacia el monte solo con Isaac; pues no era el rico tejido de la imaginación lo que lo ocupaba, sino la turbación del pensamiento.

Aquel hombre no era un pensador, no sentía ninguna necesidad de ir más allá de la fe; le parecía que ser recordado como el padre de esta debía de ser lo más maravilloso, y una envidiable suerte el poseerla, aunque nadie lo supiese.

| Aquel hombre no era un erudito exégeta, no sabía hebreo; de 106
haber sabido hebreo, quizás habría comprendido fácilmente el relato y a Abraham.

107 | I

«Y Dios tentó a Abraham y le dijo: Toma a Isaac, tu único hijo, al que amas, y vete al país de Moriah y ofrécelo allí en holocausto en un monte que yo te mostraré»[14].

Era de madrugada, Abraham se levantó temprano, ensilló los asnos, abandonó su tienda, y con él iba Isaac, y Sara los miraba desde la ventana, valle abajo, hasta que los perdió de vista[15]. Cabalgaron en silencio durante tres días, a la mañana del cuarto día Abraham no dijo ni una palabra, pero alzó la mirada y vio a lo lejos el monte Moriah. Dejó atrás a los sirvientes y subió al monte solo, con Isaac de la mano. Y Abraham dijo para sí: «No le ocultaré a Isaac a dónde nos lleva este camino». Sin moverse, puso su mano sobre la cabeza de Isaac a modo de bendición, e Isaac se inclinó para recibirla. Y el rostro de Abraham era paternal, su mirada era dulce, su palabra, amonestadora. Pero Isaac no lo podía entender, su alma no podía elevarse; se abrazó a las rodillas de Abraham[16], suplicó a sus pies, imploró en nombre de su tierna vida, de sus bellas esperanzas, evocó la felicidad de la casa de Abraham, evocó la pena y la soledad. Entonces Abraham levantó al muchacho y caminó con él de la mano, y sus palabras estaban llenas de consuelo y amonestación. Pero Isaac no podía entenderlo. Ascendió al monte Moriah, pero Isaac no lo entendía. Entonces se apartó un instante de él; Isaac vio de nuevo el rostro de Abraham, y este se había transformado, su mirada era salvaje, su expresión era pavorosa. Tomó a Isaac por el pecho, lo arrojó al suelo y dijo: «Estúpido niño, ¿crees que soy tu padre? Soy un idólatra. ¿Crees que es Dios quien me lo manda? No, soy yo quien lo quiero». Entonces Isaac se estremeció y gritó angustiado: «¡Dios del cielo, apiádate de mí, Dios de Abraham,
108 apiádate de mí, no tengo padre en la tierra, | sé Tú mi padre!». Y Abraham dijo para sí: «Señor del cielo, te doy las gracias; es mejor que él crea que yo soy inhumano, a que perdiese la fe en Ti».

*

Cuando tiene que destetar al niño, la madre tizna su pecho, pues sería un pecado que el pecho se mostrase apetecible cuando el niño no lo puede tomar. Y así el niño cree que el pecho ha cambiado, pero la madre es la misma, su mirada es amorosa y tierna como siempre. ¡Afortunada aquella que no necesitase medios más terribles para destetar al niño!

| II 109

Era de madrugada, Abraham se levantó temprano, abrazó a Sara, la esposa de su vejez, y Sara besó a Isaac, el que la libró de la deshonra; su orgullo, su esperanza en las generaciones venideras. Cabalgaron entonces en silencio por el camino, y Abraham no levantaba la mirada del suelo, hasta el cuarto día, en que alzó la vista y vio a lo lejos el monte Moriah; pero su mirada se volvió de nuevo hacia el suelo. Silenciosamente dispuso la hoguera, ató a Isaac, silenciosamente tomó el cuchillo; entonces vio el carnero que Dios había dispuesto. Lo sacrificó y regresó a casa. — — — Desde aquel día Abraham envejeció, no podía olvidar que Dios le había exigido aquello. Isaac siguió creciendo como antes lo había hecho, pero los ojos de Abraham estaban apagados, ya no veían la alegría.

*

Cuando el niño ha crecido y tiene que ser destetado, la madre oculta virginalmente su pecho, y así el niño ya no tiene madre. ¡Afortunado el niño que no perdió a su madre de otro modo!

| III 110

Era de madrugada, Abraham se levantó temprano, dio un beso a Sara, la joven madre, y Sara besó a Isaac, su regocijo, su eterna alegría. Y Abraham cabalgó pensativo por el camino, pensó en Agar y en su hijo, a los que había empujado al desierto[17]. Ascendió al monte Moriah, tomó el cuchillo.

Era una tarde tranquila, Abraham cabalgaba solo, hacia el monte Moriah; se echó rostro a tierra, pidió a Dios que perdonase su pecado, el haber querido sacrificar a Isaac, el haber olvidado su deber de padre hacia su hijo. Otras veces cabalgó su solitario camino, pero no tenía paz. No podía concebir que fuese un pecado el haber querido sacrificar a Dios lo mejor que él poseía, aquello por lo que con gusto él mismo habría dado su vida una y otra vez; y si era un pecado, si él no había amado así a Isaac, entonces no podía comprender que pudiese ser perdonado, pues ¿qué pecado sería más terrible?

*

Cuando tiene que destetar al niño, también a la madre le duele que ella y el niño se vayan separando; que el niño, que primero reposaba bajo su corazón, y más tarde descansaba junto a su pecho, ya no volverá a estar tan cerca. Y así sufren juntos la breve pena. ¡Afortunada aquella que conservó al niño tan cerca y no tuvo que sufrir más!

111 | IV

Era de madrugada, todo estaba preparado para el viaje en casa de Abraham. Se despidió de Sara, y Eliezer, el fiel sirviente[18], lo siguió por el camino hasta que regresó. Abraham e Isaac cabalgaron juntos en armonía hasta que llegaron al monte Moriah. Y Abraham, tranquilo y apacible, lo preparó todo para el sacrificio, mas en el momento en que se giró y tomó el cuchillo, vio Isaac cómo Abraham apretaba su puño izquierdo con desesperación, que un estremecimiento recorría sus piernas — pero Abraham tomó el cuchillo.

Entonces volvieron a casa, y Sara corrió a su encuentro, pero Isaac había perdido la fe. Jamás se dijo una palabra al respecto, e Isaac nunca habló con nadie de lo que había visto, y Abraham no sospechaba que alguien lo hubiese visto.

*

Cuando tiene que destetar al niño, la madre tiene a mano alimentos más sólidos para que el niño no perezca. ¡Afortunada aquella que tiene a mano alimentos más sólidos!

Así, y de otras muchas maneras semejantes, pensó sobre este suceso aquel hombre del que hablamos. Cada vez que después de una salida al monte Moriah volvía a casa, cayendo rendido juntaba sus manos y decía: «Nadie hubo tan grande como Abraham, ¿quién es capaz de entenderlo?».

| ELOGIO DE ABRAHAM 112

Si no hubiese en un ser humano una conciencia eterna, si como único fundamento de todo solo hubiese un poder salvajemente convulso que, retorciéndose en oscuras pasiones, lo produjese todo, tanto lo grande como lo insignificante, si un vacío abismal, insaciable, se ocultase debajo de todo, ¿qué sería entonces la vida sino desesperación? Si así fuese, si no hubiese ningún lazo sagrado que ligase a la humanidad, si una generación surgiese de otra como las hojas en el bosque[19], si una generación sucediese a otra como los cantos de los pájaros en el bosque, si el género humano pasase por el mundo como el barco surca el mar, como el viento a través del desierto, una obra insensata y estéril, si un insaciable olvido eterno acechase su presa y no hubiese ningún poder lo suficientemente fuerte como para arrebatársela — ¡qué vacía y desconsoladora sería la vida! Pero no es así, y así como Dios creó al hombre y a la mujer, hizo también al héroe y al poeta o el orador. El poeta no puede hacer nada de lo que el héroe hace, solo puede admirar, amar, deleitarse con él. Mas también el poeta es feliz, y no menos que el héroe; pues este es como su mejor naturaleza, de la que está enamorado, feliz de que, no obstante, no sea la suya propia, feliz de que su amor pueda ser admiración. Él es el genio del recuerdo, no puede hacer nada sin recordar lo que se ha hecho, no puede hacer nada sin admirarse de lo que se ha hecho; nada considera como propio, mas es celoso de lo que se le ha confiado. Sigue lo que su corazón elige, y cuando ha encontrado lo que buscaba, deambula de puerta en puerta con su canto y su discurso acerca de que todos deben admirar al héroe como él lo hace y estar orgullosos del héroe como él lo está. Esta es su empresa, su humilde obra, este es su fiel | 113
servicio en la casa del héroe. Si así se mantiene, fiel a su amor, si día y noche lucha contra los subterfugios del olvido que quieren usurparle

al héroe, entonces ha completado su obra, entonces se reúne con el héroe que lo ha amado con igual fidelidad, pues el poeta es como la mejor naturaleza del héroe, tan débil como un recuerdo, sí, pero también como un recuerdo, transfigurado. Por ello nadie que haya sido grande debe ser olvidado, y por mucho tiempo que pase, aunque la nube de la confusión arrebate al héroe[20], llegará su enamorado y, cuanto más tiempo haya pasado, más fielmente se aferrará a él.

¡No! Nadie que haya sido grande en el mundo debe ser olvidado; mas cada uno lo fue a su manera y en proporción a la grandeza *que amó*. Pues aquel que se amó a sí mismo se hizo grande por sí mismo, y aquel que amó a otros se hizo grande por su entrega, pero aquel que amó a Dios se hizo más grande que todos. Cada uno debe ser recordado, mas cada uno se hizo grande en proporción a su *expectativa*. Uno se hizo grande esperando lo posible, otro, esperando lo eterno, pero aquel que esperó lo imposible se hizo más grande que todos. Cada uno debe ser recordado, mas cada uno fue grande en función de la medida de aquello con lo que *luchó*. Aquel que luchó con el mundo se hizo grande venciendo al mundo, y aquel que luchó consigo mismo se hizo grande venciéndose a sí mismo[21], pero aquel que luchó con Dios se hizo más grande que todos[22]. Así fueron las luchas en el mundo, hombre contra hombre, uno contra miles, pero aquel que luchó con Dios fue más grande que todos. Así fueron los combates en la tierra: hubo quien lo venció todo con su poder y hubo quien venció a Dios con su impotencia. Hubo quien confió en sí mismo y venció a todo, hubo quien seguro de sus fuerzas lo sacrificó todo, pero aquel que creyó en Dios fue más grande que todos. Hubo quien fue grande por su fuerza, y quien fue grande por su sabiduría, y quien fue grande por su esperanza, y quien fue grande por su amor, pero Abraham fue más grande que todos, grande por el poder cuya fuerza es impotencia[23], grande por la sabiduría cuyo secreto es necedad[24], grande por la esperanza cuya forma es locura, grande por el amor que es odio a sí mismo[25].

Por la fe partió Abraham de la tierra de sus padres y se volvió extranjero en la tierra prometida[26]. Dejó algo atrás y llevó algo consigo; atrás dejó su entendimiento mundano y consigo llevó la fe, de lo contrario sin duda no habría partido, sino que habría pensado que era
114 absurdo. Por la fe fue un | extranjero en la tierra prometida, y nada en ella había que le recordase lo que amaba, sino que todo, por su novedad, incitaba su alma a una triste nostalgia. ¡Y sin embargo él era el elegido de Dios[27], aquel en quien el Señor hallaba complacencia[28]! Sí, si hubiese sido un réprobo, si hubiese sido repudiado de la gracia de Dios, habría podido comprenderlo mejor, mas eso hubiese sido como

burlarse de él mismo y de su fe. También hubo en este mundo quien vivió desterrado de la amada tierra de los padres. No fue olvidado, tampoco lo fueron sus lamentaciones, cuando triste buscó y encontró lo perdido. De Abraham no hay lamentaciones. Es humano lamentar, es humano llorar con quien llora[29], pero es más grande creer, es más reconfortante contemplar al creyente.

Por la fe recibió Abraham la promesa de que por su descendencia serían bendecidas todas las naciones de la tierra[30]. El tiempo pasaba, existía la posibilidad, y Abraham tenía fe; el tiempo pasaba, la espera se volvió absurda, y Abraham tenía fe. También hubo en el mundo quien tuvo una expectativa. Pasó el tiempo, cayó la noche, mas no fue tan mezquino como para olvidar su expectativa, por ello tampoco ha de ser olvidado. Entonces se afligió, y la aflicción no lo engañaba como había hecho la vida; hacía por él cuanto podía, en la dulzura de la aflicción era dueño de su burlada expectativa. Es humano afligirse, es humano afligirse con quien se aflige, pero es más grande tener fe, es más reconfortante contemplar al creyente. De Abraham no tenemos elegías. Él no contaba los días con tristeza mientras el tiempo pasaba, no observaba a Sara con mirada recelosa, aunque ella no envejeciese, no detenía el sol[31] para que Sara no envejeciese y, con ella, su expectativa, no arrullaba a Sara con su triste canto. Abraham se hizo viejo; Sara, objeto de burlas en su tierra, y sin embargo él era el elegido de Dios y heredero de la promesa de que por su descendencia serían benditas todas las naciones de la tierra. ¿Habría sido mejor entonces no haber sido el elegido de Dios? ¿Qué es ser el elegido de Dios? ¿Es ver negado en la juventud el deseo de la juventud para verlo satisfecho con gran dificultad en la vejez? Pero Abraham tuvo fe y se aferró a la promesa. Si Abraham hubiese vacilado, la habría abandonado. Le habría dicho a Dios: «Como quizás no sea tu voluntad que ocurra, renuncio a mi deseo; era mi único deseo, era mi bienaventuranza. Mi alma es sincera, no ocultaría ningún secreto rencor si me lo negases». No habría sido olvidado, habría | salvado a muchos con su ejemplo, 115
mas no habría llegado a ser el padre de la fe; pues es grande que uno renuncie a su deseo, pero más grande es aferrarse a él después de haber renunciado; es grande alcanzar lo eterno, pero más grande es aferrarse a lo temporal después de haber renunciado a ello. — Entonces llegó la plenitud de los tiempos[32]. Si Abraham no hubiese tenido fe, Sara habría muerto de pena y Abraham, ofuscado por la aflicción, no habría comprendido la plenitud, sino que le habría sonreído como a un sueño de juventud. Pero Abraham tenía fe, por ello era joven; pues aquel que siempre espera lo mejor se hace viejo, defraudado por la vida, y aquel que está siempre preparado para lo peor se hace viejo

antes de tiempo, pero aquel que tiene fe conserva una eterna juventud. ¡Alabado sea pues aquel relato! Pues Sara, aunque entrada en años, era suficientemente joven para ansiar el placer de la madre, y Abraham, aunque canoso, era suficientemente joven para desear ser padre. En sentido externo, lo prodigioso es que aquello sucedió según su expectativa; en un sentido más profundo, el prodigio de la fe es que Abraham y Sara fuesen lo suficientemente jóvenes como para desear, y que la fe hubiese conservado su deseo y con ello su juventud. Él recibió la plenitud de la promesa, la recibió con fe, y esto sucedió según la promesa y según la fe. Pues Moisés golpeó la peña con su vara[33], mas no tenía fe.

Había alegría en casa de Abraham cuando Sara celebró su matrimonio el día de las bodas de oro.

Mas no duraría mucho; una vez más sería Abraham puesto a prueba. Había luchado contra aquel astuto poder que todo lo inventa, contra aquel vigilante enemigo que nunca duerme, contra aquel viejo que a todo sobrevive — había luchado contra el tiempo y conservado la fe. Y ahora todo el horror de la lucha se concentraba en un instante. «Y Dios tentó a Abraham y le dijo: 'Toma a Isaac, tu único hijo, al que amas, y vete al país de Moriah y ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga'»[34].

¡Así que todo había sido en vano, y más espantoso que si nunca hubiese sucedido! ¡Así que entonces el Señor simplemente se mofaba de Abraham! Prodigiosamente había hecho realidad lo absurdo, y ahora se disponía a verlo de nuevo aniquilado. Era desde luego una locura, pero Abraham no se rió, como hizo Sara cuando la promesa les fue anunciada[35]. ¡Todo había sido en vano! Setenta años de fiel expectativa, la breve alegría por ver cumplida la fe. ¡Quién arrebata
116 el bastón al anciano, quién exige que él mismo lo rompa! ¡Quién |
trae el desconsuelo a la encanecida cabellera de un hombre, quién exige que él mismo lo haga! ¡No hay compasión alguna hacia el venerable anciano, hacia el niño inocente! Y no obstante era Abraham el elegido de Dios, y era el Señor quien le imponía la prueba. ¡Y ahora todo habría sido en vano! La gloriosa memoria de su estirpe, la promesa sobre la simiente de Abraham, no era más que una ocurrencia, un pensamiento pasajero que el Señor había tenido, y que Abraham debía ahora borrar. Aquella gloriosa riqueza, tan vieja como la fe en el corazón de Abraham, muchos, muchos años mayor que Isaac, fruto de la vida de Abraham, bendecida con plegarias, madurada en batallas — la bendición en los labios de Abraham, este fruto tenía ahora que ser arrancado a destiempo y privado de sentido, ¡pues qué sentido tendría si Isaac debía ser sacrificado! Aquella hora triste pero bienaventurada en que Abraham debía despedirse de todo lo que para él era querido, en que

una vez más debía alzar su venerable cabeza, en que su rostro debía brillar como el del Señor[36], en que concentraría toda su alma en una poderosa bendición capaz de bendecir a Isaac por siempre — ¡esa hora no llegaría! Pues Abraham se despediría de Isaac, pero quedándose él mismo atrás; la muerte los separaría, pero siendo Isaac su presa. Cuando muriese, el viejo no tendría la alegría de posar su mano sobre Isaac para darle su bendición, sino que, cansado de la vida, la posaría sobre Isaac con violencia. Y era Dios el que lo ponía a prueba. ¡Ay, sí! ¡Ay del mensajero que se hubiese presentado ante Abraham con semejante noticia! Quién tendría el valor de ser el emisario de esta pena. Pero era Dios el que ponía a prueba a Abraham.

Sin embargo, Abraham tenía fe, y tenía fe en esta vida. Sí, si su fe hubiese sido simplemente en un futuro, entonces sin duda habría roto con todo más fácilmente para apresurarse a abandonar el mundo al que ya no pertenecía. Pero la fe de Abraham no era esa, si es que existe una fe semejante, pues propiamente no es fe, sino la más remota posibilidad de la fe que intuye su objeto al final del horizonte, si bien separado de él por un devorador abismo dentro del cual juega su juego la desesperación[37]. Pero Abraham tenía fe precisamente en esta vida, en que se haría viejo en esta tierra, que sería venerado por el pueblo, bendecido en su descendencia, que sería inolvidable para Isaac, lo más querido de su vida, al que abrazaba con un amor tal que no bastaría decir que cumplía fielmente el deber del padre, amar al hijo, como así
reza | el texto: «a tu hijo, al que amas»[38]. Jacob tuvo doce hijos y solo 117
amó a uno; Abraham tuvo solo uno, al que amó[39].

Pero Abraham tenía fe y no dudó, tenía fe en el absurdo. Si Abraham hubiese dudado — entonces habría hecho otra cosa, algo grande y glorioso, ¡pues cómo podría Abraham hacer algo que no fuese grande y glorioso! Se habría marchado hacia el monte Moriah, habría partido leña, encendido la hoguera, tomado el cuchillo — habría gritado a Dios: «No desprecies este sacrificio, no es lo mejor que poseo, lo sé bien, pues qué es un viejo comparado con el hijo de la promesa, pero es lo mejor que te puedo dar. No dejes que Isaac lo sepa nunca, para que pueda consolarse en su juventud». Habría clavado el cuchillo en su propio pecho. Habría sido admirado en el mundo, y su nombre no sería olvidado. Pero una cosa es ser admirado, y otra, ser una estrella de Oriente que libera al angustiado[40].

Pero Abraham tenía fe. No rogó por sí mismo, para conmover al Señor; solo cuando el justo castigo cayó sobre Sodoma y Gomorra se destacó Abraham con sus plegarias[41].

Leemos en aquellas sagradas escrituras: «Y Dios tentó a Abraham, y dijo: 'Abraham, Abraham ¿dónde estás?'. Y Abraham respondió:

'Aquí estoy'»[42]. Tú, al que se dirige mi discurso, ¿sucedió lo mismo contigo? Cuando a lo lejos veías acercarse las duras adversidades, ¿no dijiste entonces a los montes, escondedme, a las alturas, caed sobre mí[43]? O si fuiste más fuerte, ¿no se apartó el pie poco a poco del camino, no retrocedió, buscando los viejos pasos? Cuando fuiste llamado, ¿respondiste, o no respondiste?, ¿quizás hablaste susurrando? No así Abraham, que alegre, valiente, confiado, respondió bien alto: «Aquí estoy». Leemos después: «Y Abraham se levantó temprano por la mañana». Como si fuese para una fiesta, así se apresuraba, y por la mañana temprano estaba en el lugar convenido, en el monte Moriah. No dijo nada a Sara, nada a Eliezer, ¿pues quién podría comprenderlo? ¿No le había impuesto la prueba, por su propia naturaleza, un voto de silencio? «Partió la leña, ató a Isaac, encendió la hoguera, tomó el cuchillo». ¡Tú que me escuchas! Hubo muchos padres que creyeron perder, con su hijo, lo más querido en el mundo, haber sido despojados de toda esperanza de futuro, pero no hubo ninguno que fuese hijo de la promesa en el sentido en que Isaac lo fue para Abraham. Hubo mu-
118 chos padres que perdieron a su hijo, pero fue | Dios, fue la inmutable e inescrutable voluntad del Todopoderoso, fue su mano la que se lo llevó. No fue así con Abraham. A él le estaba reservada una prueba más dura, y el destino de Isaac fue puesto, con el cuchillo, en manos de Abraham. ¡Y allí estaba él, el viejo hombre con su única esperanza! Pero no dudó, no miró angustiado a derecha o izquierda, no desafió al cielo con sus plegarias. Sabía que era Dios Todopoderoso quien lo ponía a prueba, sabía que era el sacrificio más duro que se le podía exigir, pero también sabía que ningún sacrificio era demasiado duro si Dios lo exigía — y tomó el cuchillo.

¿Quién daba fuerzas al brazo de Abraham, quién mantenía en alto su diestra para que no se desplomase impotente[44]? Quien lo mira, queda petrificado. ¿Quién daba fuerzas al alma de Abraham para que no escureciese ante sus ojos perdiendo de vista a Isaac y al carnero? Quien lo mira, queda ciego. — Y sin embargo es muy raro que alguien quede petrificado y ciego, y más raro aún que alguien relate lo sucedido como se merece. Lo sabemos todos — solo fue una prueba.

Si Abraham, cuando se encontraba en el monte Moriah, hubiese dudado, si hubiese mirado indeciso alrededor, si en el momento en que tomó el cuchillo hubiese descubierto el carnero por casualidad, si Dios le hubiese permitido sacrificarlo en lugar de Isaac — entonces habría regresado a casa, todo sería lo mismo, tendría a Sara, conservaría a Isaac, ¡y sin embargo, qué diferente! Pues su vuelta sería una huida, su salvación, un acaso, su recompensa, vergüenza, su futuro, quizás perdición. Entonces no habría sido testigo ni de su fe ni de la gracia de

Dios, sino testigo de lo espantoso que es subir al monte Moriah. Entonces Abraham no podría ser olvidado, y tampoco el monte Moriah. En tal caso, a este no se lo nombraría como a Ararat, donde varó el arca[45], sino que se lo nombraría como a un espanto, por ser allí donde Abraham dudó.

¡Venerable padre Abraham! Cuando regresabas a casa del monte Moriah no necesitaste ningún elogio que te pudiese consolar por la pérdida, pues tú lo habías ganado todo, y conservado a Isaac, ¿no fue así? El Señor ya no volvió a quitártelo, y tú te sentaste alegre a la mesa con él en tu tienda, como lo haces allá arriba por toda la eternidad[46]. ¡Venerable padre Abraham! | Milenios han transcurrido desde aquellos días, 119
pero tú no necesitas ningún admirador tardío que pueda arrancar tu recuerdo de las garras del olvido, pues en toda lengua eres recordado — y, sin embargo, más gloriosamente que nadie recompensas a quien te ama, en lo alto lo salvas en tu seno, cautivas aquí sus ojos y su corazón con la maravilla de tus obras. ¡Venerable padre Abraham! ¡Segundo padre del género humano! Tú que por vez primera percibiste y testimoniaste aquella inmensa pasión que desprecia la terrible contienda con la furia de los elementos y las fuerzas de la creación para luchar con Dios, tú que por primera vez conociste aquella pasión suprema, la sagrada, pura, humilde expresión de la locura divina que fuera admirada por los paganos[47] — perdona a quien quiso hablar en tu alabanza si no lo hizo rectamente. Habló con humildad, a instancias de su corazón, habló con brevedad, como corresponde, pero nunca olvidará que tú necesitaste cien años para, contra toda expectativa, tener un hijo de la vejez, que tú tuviste que tomar el cuchillo antes de conservar a Isaac; nunca olvidará que en ciento treinta años tú nunca fuiste más allá de la fe.

121 # | PROBLEMATA

123 ## | *Expectoración preliminar*

Una antigua sentencia, tomada del mundo exterior y visible, dice: «Si alguien no quiere trabajar, que no coma»[48]. Curiosamente, la sentencia no se ajusta al mundo al que más propiamente pertenece, pues el mundo exterior está sometido a la ley de la imperfección, y aquí se repite una y otra vez que también aquel que no trabaja come, que a aquel que duerme le va mejor que a aquel que trabaja. En el mundo exterior todo pertenece a quien lo posee, está sujeto a la ley de la indiferencia, y el genio del anillo obedece a aquel que posee el anillo, ya sea Nuredino o Aladino[49], y los tesoros del mundo son de aquel que los tiene, sea como fuere que los consiguió. En el mundo del espíritu es diferente. Aquí gobierna un eterno orden divino, aquí no llueve tanto sobre justos como sobre injustos[50], aquí no brilla el sol tanto sobre buenos como sobre malos, aquí vale aquello de que solo aquel que trabaja come, solo quien se angustió encuentra reposo, solo quien desciende a los infiernos libera a la amada[51], solo quien toma el cuchillo recobra a Isaac. Quien no quiere trabajar, no come, y es engañado como los dioses engañaron a Orfeo con una figura etérea en lugar de la amada; lo engañaron porque era pusilánime, no valeroso, lo engañaron porque era un citaredo, no un hombre[52]. Aquí no sirve de nada tener por padre a Abraham, o diecisiete ancestros; a quien no quiere trabajar le conviene aquello que está escrito sobre las vírgenes de Israel: dará a luz viento[53], mas aquel que está dispuesto a trabajar, ese dará a luz a su propio padre.

Hay un insolente saber que pretende introducir en el mundo del espíritu la misma ley de la indiferencia bajo la que suspira el mundo

exterior[54]. Pretende que sea suficiente conocer lo que es grande, que | no se necesita ningún otro esfuerzo. Y por eso no come, perece 124
de hambre mientras todo se convierte en oro[55]. ¿Y qué más sabe? Hubo millares en tiempos de los griegos, incontables en generaciones posteriores, que conocieron todas las victorias de Milcíades[56], pero solo uno hubo al que le quitaron el sueño[57]. Hubo incontables generaciones que supieron de memoria, palabra por palabra, el relato de Abraham, ¿a cuántos les quitó el sueño?

Mas el relato de Abraham tiene la extraña propiedad de resultar siempre maravilloso, por muy pobremente que se comprenda, pues también aquí lo que cuenta es que uno esté dispuesto a trabajar y fatigarse[58]. Pero no se está dispuesto a trabajar, y aun así se pretende comprender el relato. Se habla en honor de Abraham, pero ¿cómo? Todo adquiere una expresión totalmente común: «la grandeza consistía en que amaba a Dios de tal manera que estaba dispuesto a sacrificar por él lo mejor». Es bien cierto; pero «lo mejor» es una expresión indeterminada. A medida que se va pensando y hablando se identifica con toda tranquilidad a Isaac con lo mejor, y el que medita puede, mientras lo hace, fumar sin problema su pipa, y estirar cómodamente las piernas el que escucha. Si aquel joven rico al que Cristo encontró en su camino[59] hubiese vendido todos sus bienes y los hubiese dado a los pobres, lo elogiaríamos como a todo lo que es grande, e incluso nos costaría comprenderlo, pero, aun sacrificando lo mejor, no se habría convertido en un Abraham. Lo que se omite de la historia de Abraham es la angustia, pues para con el dinero no tengo ninguna obligación ética, mientras que el padre tiene con su hijo la más alta y más sagrada. Mas la angustia es un asunto peligroso para los pusilánimes, por ello se la olvida y, no obstante, se pretende hablar de Abraham. Y así se habla, y en el transcurso del sermón se confunden las dos expresiones: Isaac y lo mejor. ¡Qué maravilla! Sin embargo, si por casualidad hubiese entre los oyentes alguien que sufriese de insomnio, entonces nos abocaríamos al más terrible, al más profundo malentendido tragicómico. Se iría a casa, querría hacer como Abraham, pues claro está que lo mejor es el hijo. Y si aquel pastor llegase a saberlo, probablemente se le acercaría y haciendo acopio de toda su dignidad espiritual gritaría: «Abominable sujeto, desecho de la sociedad, ¿qué demonio te ha poseído para que quieras asesinar a tu hijo?». Y el pastor, que durante su sermón sobre Abraham no se había acalorado ni sudado, se sorprendería de sí mismo, de la severa cólera con la que fulminaba a aquel pobre hombre; estaría satisfecho consigo mismo, pues él nunca había hablado
con semejante | vigor y unción; se diría a sí mismo y a su mujer: «Soy 125
todo un orador, lo que me ha faltado ha sido la ocasión; cuando el

domingo hablé de Abraham, no me sentí en absoluto conmovido». Si al mismo orador le quedase aún algo de entendimiento, pienso que lo perdería si el pecador tranquila y dignamente respondiese: «Fue precisamente eso sobre lo que predicaste el domingo». ¡Cómo hubiera podido el pastor imaginarse algo semejante! Y sin embargo así era, y el error consistía únicamente en no haber sido consciente de lo que decía. ¡Que no haya un poeta decidido a escoger situaciones de este género en lugar de las nimiedades y banalidades con las que se llenan comedias y novelas! Lo cómico y lo trágico entran aquí en contacto en una absoluta infinitud. Quizás el sermón del pastor era ya en y por sí mismo ridículo, mas se volvió infinitamente ridículo por el efecto producido, y sin embargo este era perfectamente lógico. O si el pecador realmente fuese convertido por el sermón punitorio del pastor sin hacer objeción alguna, y este celoso clérigo se fuese contento a casa, contento al saber que no solo actuaba desde el púlpito sino que, por encima de todo, lo hacía con un irresistible poder como guía espiritual, encendiendo a la parroquia los domingos, y también los lunes, como un querubín con su espada llameante, se enfrentaba a quien con sus obras afrentase aquel viejo dicho de que en el mundo las cosas no son como las predica el pastor*[60].

Pero, si por el contrario no lograra convencer al pecador, entonces su situación sería verdaderamente trágica. Probablemente sería ajusticiado o encerrado en un manicomio, en pocas palabras, se habría vuelto un desdichado frente a la llamada realidad, si bien pienso que, en otro sentido, Abraham lo haría dichoso; pues aquel que trabaja, no perece.

¿Qué puede explicar una contradicción semejante a la de aquel orador? ¿Es porque se ha dictaminado que Abraham es un gran hombre, de manera que lo que él haga es grande y, si otro hace lo mismo, es pecado, un pecado que clama al cielo? En tal caso no deseo parti-
126 cipar en ese | disparatado elogio. Si la fe no puede convertir en una acción sagrada el querer asesinar a su hijo, valga entonces el mismo juicio para Abraham que para cualquier otro. Si acaso uno no tiene la valentía de llevar a término su pensamiento y decir que Abraham fue un asesino, será entonces mejor adquirir esa valentía que malgastar el tiempo en elogios inmerecidos. La expresión ética de lo que hizo

* En los viejos tiempos se decía: es una pena que en el mundo las cosas no sean como las predica el pastor — quizás llegará el tiempo, sobre todo con la ayuda de la filosofía, en que se pueda decir: por suerte las cosas no son de la manera como las predica el pastor; pues en la vida hay, con todo, algo de sentido, y en su sermón no hay el más mínimo.

Abraham es que pretendía asesinar a Isaac, la religiosa es que pretendía sacrificar a Isaac; mas justamente en esta contradicción radica la angustia que con facilidad le puede quitar a uno el sueño, y sin embargo Abraham no es quien es sin esta angustia. O tal vez es que Abraham no hizo en modo alguno lo que se cuenta, tal vez se trataba de algo totalmente distinto debido a las circunstancias de aquellos tiempos. En tal caso, olvidémoslo, pues de qué sirve recordar *lo* pasado que no puede hacerse presente. O tal vez es que aquel orador había olvidado algo que explica el descuido ético de que Isaac era el hijo. Si se erradica la fe reduciéndola a cero y a la nada, lo único que queda es la cruda realidad de que Abraham pretendía asesinar a Isaac, cosa que es muy fácil de imitar para cualquiera que no tenga fe, es decir, la fe que lo dificulta.

Por lo que a mí respecta, no me falta valor para pensar por entero un pensamiento; hasta ahora no le he tenido miedo a ninguno, y si me encontrase con uno semejante esperaría al menos tener la franqueza de decir que ese pensamiento me da miedo, que remueve en mi interior algo desconocido y que por ello no quiero pensarlo; y si con ello hago mal, sé bien que no me faltará el castigo. Si hubiese admitido como el juicio verdadero que Abraham era un asesino, no sé si habría podido acallar mi piedad hacia él. Mas, de haberlo pensado, probablemente habría callado, pues no se debe iniciar a otros en esa clase de pensamientos. Pero Abraham no es un espejismo, no ha obtenido su renombre gratuitamente ni se lo debe a un capricho del destino.

¿Se puede pues hablar abiertamente de Abraham sin correr el peligro de que en un extravío alguien vaya y haga lo mismo? Si no me atrevo a hacerlo, entonces me limitaré a guardar silencio sobre Abraham, y sobre todo no lo rebajaré de tal modo que, precisamente por ello, se convierta en una trampa para los débiles. Si se hace que la fe lo sea todo, es decir, lo que es, entonces pienso que se puede hablar de ello sin peligro en nuestros tiempos, que apenas caen en extravagancias en lo que respecta a la fe, y es solo mediante la fe como uno se asemeja
a Abraham, no mediante el asesinato. Si se toma | el amor como un 127
temple de ánimo pasajero, como una voluptuosa emoción en una persona, entonces no se hace otra cosa que poner una trampa a los débiles al querer hablar de las proezas del amor. Cualquiera tiene una conmoción pasajera, pero si por ello cualquiera fuese a hacer lo terrible que el amor ha consagrado como proeza inmortal, entonces está todo perdido, tanto la proeza como el extraviado.

Por lo tanto, sí que se puede hablar de Abraham, pues lo que es grande no puede nunca ser pernicioso si es tomado en su grandeza; es como una espada de doble filo, que mata y salva[61]. Si me tocase a mí

en suerte hablar de él, empezaría mostrando qué hombre tan piadoso y temeroso de Dios fue Abraham, digno de ser llamado elegido de Dios. Solo a alguien semejante se le impone semejante prueba, mas ¿dónde hay alguien semejante? Seguidamente describiría cómo Abraham amaba a Isaac. Con tal fin pediría a todos los buenos espíritus que me ayudasen para que mi discurso pudiese resultar fulgente, como el amor paterno. Así podría, según espero, describirlo de manera tal que serían pocos los padres que en los feudos y tierras del rey pudiesen arrogarse un amor semejante. Pero si no amasen como Abraham, entonces cualquier pensamiento sobre sacrificar a Isaac sería un desafío[62]. De esto se podría hablar varios domingos, no hay por qué apresurarse. La consecuencia sería entonces, si se hablase con justicia, que algunos padres no estarían en absoluto dispuestos a seguir escuchando, aunque por lo pronto estarían contentos si realmente lograsen amar igual que Abraham amó. Y si hubiese alguien que, después de haber escuchado lo que hay de grandioso, pero también lo que hay de terrible en la hazaña de Abraham, se atreviese a seguir adelante, entonces ensillaría mi caballo y cabalgaría con él. En cada estación, hasta llegar al monte Moriah, le explicaría que podía aún dar media vuelta, que podía reparar el equívoco de creer haber sido llamado a ponerse a prueba en semejante lucha, que podía reconocer que le faltaba valor, y que Dios mismo podría tomar a Isaac si quería tenerlo. Estoy convencido de que alguien así no sería repudiado, de que podría salvarse como todos los demás, pero no en el tiempo. ¿No se juzgaría así a alguien que actuara de modo semejante, incluso en las épocas de más fe? En una ocasión conocí a alguien que pudo haber salvado mi vida si hubiese sido magnánimo. Dijo abiertamente: «Veo bien lo que podría hacer, pero no me
128 atrevo, temo que después me falten fuerzas, que me arrepienta». | No fue magnánimo, pero ¿quién dejaría por ello de amarlo?

Una vez hubiese hablado de este modo y conmovido a mis oyentes, de manera que percibiesen las luchas dialécticas de la fe y su gigantesca pasión, evitaría llevarlos a engaño haciéndoles pensar: «Tiene la fe en un grado tan alto que a nosotros nos basta con agarrarnos a su manto»[63]. Yo añadiría: «No tengo fe en absoluto. La mía es por naturaleza una mente sagaz, y el que es sagaz tiene siempre grandes dificultades en efectuar el movimiento de la fe; y no es que en realidad pretenda yo atribuir *a esa dificultad el valor de llevar a una mente sagaz, por el hecho de superarla, allí donde el ser humano más simple y sencillo llega más fácilmente*».

El amor tiene sus sacerdotes en los poetas, y en ocasiones se oye una voz que lo honra, pero sobre la fe no se escucha ninguna palabra, ¿quién habla para enaltecer el honor de esta pasión? La filosofía va más

allá. La teología se sienta pintarrajeada junto a la ventana y vende sus favores, ofrece sus placeres a la filosofía. Debe ser difícil entender a Hegel, pero entender a Abraham es muy fácil. Superar a Hegel[64] es un prodigio, pero sobrepasar a Abraham es lo más fácil que hay. Por lo que a mí respecta, he empleado mucho tiempo en comprender la filosofía hegeliana, creo además haberla comprendido en cierta medida, y soy lo bastante temerario como para considerar que si no he comprendido algunos pasajes, a pesar del esfuerzo empleado, es que él mismo no ha sido muy claro. Todo esto lo hago con facilidad y naturalidad, mi cabeza no sufre por ello. Si, por el contrario, he de pensar en Abraham, quedo como aniquilado. A cada momento advierto aquella enorme paradoja que constituye el contenido de la vida de Abraham, a cada momento soy rechazado, y mi pensamiento, a pesar de toda su pasión, es incapaz de penetrar en ella, no puede acercarse ni un pelo. Fuerzo cada músculo para lograr la visión, e instantáneamente me quedo paralizado.

No ignoro lo que en el mundo ha sido admirado como grande y magnánimo, a todo ello se siente vinculada mi alma, convencida con toda humildad de que también fue mía la causa por la que el héroe combatió, y en el momento de la reflexión me grito a mí mismo: *jam tua res agitur* [ahora te toca a ti][65]. Puedo *pensarme* a mí mismo *en*[66] el héroe, pero no en Abraham; una vez alcanzada la altura, caigo, pues
lo que se me ofrece es una paradoja. Sin embargo, | no por ello pienso 129
en modo alguno que la fe sea algo trivial, sino, muy al contrario, que es lo más alto, así como que es desleal por parte de la filosofía dar otra cosa en su lugar y desdeñar la fe. La filosofía no puede ni debe dar la fe, sino que debe comprenderse a sí misma, y saber qué ofrece y no tomar nada, y menos aún usurparle algo a la gente como si nada fuese. No ignoro las miserias y peligros de la vida, no los temo, y me enfrento confiado a ellos. No me es ajeno lo terrible, mi memoria es una fiel compañera y mi imaginación es lo que yo mismo no soy, una muchacha aplicada que pasa el día trabajando plácidamente y la noche hablándome de manera tan hermosa que no puedo sino contemplarla, aun a pesar de que no siempre sean paisajes, flores o historias bucólicas lo que retrata. Lo he afrontado, no salgo huyendo con miedo, pero sé muy bien que aunque me enfrente valerosamente a ello, mi valentía no es la valentía de la fe, y en nada se compara a esta. No puedo hacer el movimiento de la fe, no puedo cerrar los ojos y sumirme confiado en el absurdo, es para mí imposible, pero no me jacto de ello. Estoy convencido de que Dios es amor, este pensamiento tiene para mí una validez lírica primigenia. Cuando está presente en mí soy indeciblemente feliz, cuando está ausente, lo anhelo con más

vehemencia que el amante su objeto amado; pero no tengo fe, carezco de esa valentía. El amor de Dios es para mí, tanto en sentido directo como inverso, inconmensurable con toda la realidad. Por eso no soy tan cobarde como para gimotear y quejarme, pero tampoco tan insidioso como para negar que la fe sea algo mucho más alto. Puedo estar a gusto viviendo a mi manera, me siento alegre y satisfecho, pero mi alegría no es la de la fe; en comparación con esta es más bien algo infeliz. No molesto a Dios con mis pequeñas penas, lo particular no me preocupa, mi mirada solo está puesta en mi amor, y mantengo pura y limpia su virginal llama; la fe está convencida de que Dios se preocupa de lo más pequeño. Me contento con haber sido consagrado en esta vida con la mano izquierda, la fe es lo suficientemente humilde como para pedir la derecha, no niego ni negaré nunca que esto sea humildad.

¿Hay en verdad alguien entre mis contemporáneos que esté en situación de llevar a cabo los movimientos de la fe? O mucho me equivoco o más bien son propensos a enorgullecerse en hacer lo que no creen que yo esté en situación de hacer, a saber, lo imperfecto. Es contrario
130 a mi ánimo hacer eso que | tan frecuentemente sucede, hablar inhumanamente de lo que es grande, como si unos milenios fuesen una distancia enorme; yo hablo de ello de manera totalmente humana, como si hubiese sucedido ayer, dejando que solo la propia grandeza sea la distancia, que o bien reconforta o bien juzga. Así que si yo (*en calidad de héroe trágico*, pues más alto no puedo llegar) hubiese sido llamado a un viaje real tan extraordinario como el del monte Moriah, sé bien lo que habría hecho. No habría sido tan cobarde de quedarme en casa, tampoco me habría ido rezagando por el camino, ni tampoco habría olvidado el cuchillo para poder retrasarlo un poco; estoy bastante convencido de que habría sido puntual, lo habría tenido todo listo — quizás incluso habría llegado antes de tiempo para que pudiese pasar pronto. Y sé también qué más habría hecho. En el mismo momento en que montase a caballo me habría dicho a mí mismo: ya está todo perdido, Dios exige a Isaac, yo se lo ofrezco en sacrificio, y con él toda mi felicidad — y no obstante Dios es amor y seguirá siéndolo para mí; pues en la temporalidad Dios y yo no podemos hablarnos, no tenemos ninguna lengua común. Quizás alguien en nuestros tiempos sea tan necio, tan envidioso de lo que es grande, como para pretender suponer y hacerme suponer a mí que, si yo realmente hubiese hecho esto, habría hecho algo aún más grande que lo que hizo Abraham, pues mi enorme resignación sería mucho más ideal y poética que la nimiedad de Abraham. Y sin embargo nada hay más falso, pues mi enorme resignación sería un sucedáneo de la fe. Así tampoco podría efectuar más que el movimiento infinito para encontrarme a mí mis-

mo y volver a recogerme en mí. Así tampoco habría amado a Isaac tal como lo amó Abraham. El hecho de que tuviese la determinación de efectuar el movimiento podría demostrar mi valentía, humanamente hablando; que lo amase con toda mi alma es la premisa sin la cual todo se vuelve un crimen; mas yo no amaría como Abraham, pues entonces me habría detenido en el último minuto, sin por ello llegar demasiado tarde al monte Moriah. Con mi conducta habría arruinado por completo toda la historia, pues de haber recuperado a Isaac, me habría visto en un apuro. ¡Lo que para Abraham fue más fácil sería para mí lo más difícil, volver a hallar contento en Isaac! Pues aquel que con toda la infinitud de su alma, *proprio motu et propriis auspiciis* [por sus propios medios y por su propia cuenta], ha hecho el movimiento infinito y no puede hacer más, solo conserva a Isaac en el dolor.

¿Pero qué hizo Abraham? Él no llegó ni demasiado *pronto* ni demasiado | tarde. Montó en el asno, cabalgó lentamente por el camino. 131
Todo el tiempo tuvo fe, fe en que Dios no le exigiría a Isaac, al tiempo que estaba dispuesto a ofrecérselo si se lo exigiese. Tuvo fe en virtud del absurdo, pues no se trataba de cálculos humanos, y sin duda era absurdo que Dios, que le exigía eso, revocase la exigencia un instante después. Ascendió al monte, e incluso en el instante en que el cuchillo destelló, tuvo fe — en que Dios no le exigiría a Isaac. Sin duda quedó sorprendido por el desenlace, mas mediante un doble movimiento había alcanzado su primera posición, y por ello tomó a Isaac con más alegría que la primera vez. Vayamos más allá. Hagamos que Isaac sea realmente sacrificado. Abraham tuvo fe. No tuvo fe en que llegaría a ser bendecido allá arriba, sino en que sería dichoso aquí en el mundo. Dios le podía dar un nuevo Isaac, revivir al sacrificado. Tuvo fe en virtud del absurdo, pues todos los cálculos humanos habían sido superados hacía tiempo. Ya se sabe que la pena es capaz de volver demente a una persona, y ello es bastante duro; también se sabe que hay una fuerza de voluntad capaz de virar contra el viento tan extremadamente que salva al entendimiento, aunque uno se vuelva un poco raro, y no es mi intención menospreciarlo; pero poder perder el raciocinio y con él toda la finitud, su agente de cambio, y así, en virtud del absurdo, obtener precisamente esta misma finitud, eso es algo que aterra a mi alma, mas no por ello digo que sea algo insignificante, ya que, por el contrario, es lo único prodigioso. Por lo general, se piensa que lo que la fe produce no es una obra de arte, que es un trabajo tosco y grosero reservado a las naturalezas más rudas, mas dista mucho de ser así. La dialéctica de la fe es lo más sutil y singular que hay, posee una elevación de la que puedo hacerme una idea, pero no más que eso. Puedo dar el gran salto de trampolín por el cual pase a lo infinito,

y eso me es fácil porque mi espalda, torcida en mi infancia, es como la de un funámbulo; puedo contar hasta tres y entrar de cabeza en la existencia, pero de lo que sigue no soy capaz, pues no puedo efectuar lo prodigioso; solo puedo asombrarme ante ello. Sí, si en el momento en que pasó su pierna sobre la grupa del asno Abraham dijese para sí: ahora Isaac está perdido, tanto podría sacrificarlo aquí en casa como emprender el largo camino hasta Moriah — entonces no necesito a Abraham, mientras que ahora me inclino siete veces ante su nombre
132 y setenta veces ante su obra[67]. No es precisamente esto | lo que hizo, cosa que puedo demostrar porque se alegró de recibir a Isaac, se alegró de todo corazón de no necesitar ninguna preparación, ningún tiempo para recogerse en la finitud y en su alegría. Si no hubiese sido así con Abraham, quizás habría amado a Dios, pero no habría tenido fe, pues quien ama a Dios sin fe se refleja en sí mismo, y quien ama a Dios con fe se refleja en Dios.

En este vértice se halla Abraham. El último estadio que pierde de vista es la resignación infinita. Él va realmente más allá y llega a la fe, pues todas estas caricaturas de la fe, la lamentable y tibia indolencia que piensa: no hay ninguna necesidad, no merece la pena entristecerse antes de tiempo; la miserable esperanza que dice: no se puede saber lo que ocurrirá, podría ser — estas caricaturas son parte de la miseria de la vida, y la resignación infinita ya las ha desdeñado infinitamente.

A Abraham no puedo comprenderlo, en cierto sentido no puedo aprender nada de él sin asombrarme. Si uno se figura que por reflexionar sobre el desenlace de aquella historia será movido a la fe, se engaña a sí mismo y engaña a Dios acerca del primer movimiento de la fe; pretende extraer de la paradoja una sabiduría de vida. Puede que alguno que otro lo logre, pues nuestros tiempos no se detienen en la fe, en su milagro, convertir el agua en vino[68], sino que van más allá, convierten el vino en agua.

¿Y no sería mejor mantenerse en la fe? ¿No es indignante que todos quieran ir más allá? Si en nuestros tiempos, como de diversos modos se predica, uno no se detiene en el amor, ¿a dónde llega? A la cordura terrenal, a los cálculos mezquinos, a la ruindad y la miseria, a todo lo que puede hacer dudoso el origen divino del ser humano[69]. ¿No sería mejor detenerse en la fe y que el que se detenga se cuide de no caer[70]? Pues el movimiento de la fe debe hacerse continuamente en virtud del absurdo, si bien, nótese, de tal manera que no se pierda la finitud, sino que se la gane plena e íntegra. Por lo que a mí respecta, puedo describir bien los movimientos de la fe, pero no puedo hacerlos. Cuando uno quiere aprender a hacer movimientos de natación puede suspenderse del techo con unas correas, describiendo bien los movimientos,

pero no nadar; así puedo yo describir los movimientos de la fe, y si soy arrojado al agua, entonces nado, sí (pues no pertenezco al género de
las zancudas), mas hago otros | movimientos, hago los movimientos de 133
la infinitud, mientras que la fe hace lo contrario, después de haber hecho los movimientos de la infinitud, hace los de la finitud. Afortunado aquel que puede hacer estos movimientos; realiza lo prodigioso, y yo nunca me cansaré de admirarlo, ya sea Abraham o el siervo de la casa de Abraham, ya sea un profesor de filosofía o una pobre criada, me es totalmente indiferente, yo solo observo los movimientos. Pero los observo bien, y no me dejo engañar, ni por mí mismo ni por nadie. Al caballero de la resignación infinita se le reconoce fácilmente, su paso es ligero y decidido. Aquellos que, por el contrario, portan los tesoros de la fe[71], engañan fácilmente, porque su apariencia tiene un increíble parecido con aquel que desprecia profundamente tanto la resignación infinita como la fe — con el filisteísmo.

Francamente confieso que en mi experiencia no he encontrado ningún verdadero ejemplo, sin que por ello pretenda negar que quizás una de cada dos personas lo sea. En cualquier caso, lo he buscado durante años, inútilmente. Lo normal es que uno viaje por todo el mundo para ver ríos y montañas, nuevas estrellas, vistosos pájaros, peces monstruosos, seres humanos de curiosa raza, que uno se entregue al estupor animal de embelesarse ante las cosas existentes y creer haber visto algo. Eso no me preocupa. Por el contrario, si supiese dónde vive semejante caballero de la fe, me pondría en camino hacia él, pues este prodigio me preocupa absolutamente. No lo dejaría ni un instante, cada minuto observaría con atención su modo de proceder; pensaría en mí como quien tiene todo resuelto en la vida y repartiría mi tiempo entre observarlo y ejercitarme yo mismo, y así emplearía todo mi tiempo en admirarlo. Como ya he dicho, no he encontrado a nadie así, pero sí puedo pensarlo. Helo aquí. Nos conocemos, nos presentan. En el mismo instante en que pongo la vista en él, lo aparto inmediatamente de mí, doy un salto hacia atrás, una palmada y digo a media voz: «¡Dios mío! ¿Es este el hombre, es realmente él? ¡Si parece un recaudador de impuestos!». Y no obstante es él. Me acerco un poco más a él, atento al mínimo movimiento, no fuese a mostrarse un pequeño y heterogéneo signo telegráfico procedente del infinito, una mirada, un gesto, un ademán, una expresión, una tristeza, una sonrisa, que delatasen lo infinito en su heterogeneidad con lo finito. ¡No! Examino
su figura de pies a cabeza, no fuese a | haber una grieta a través de la 134
que asomase lo infinito. ¡No! Es total y completamente macizo. ¿Su posición? Es firme, pertenece por entero a la finitud, ningún burgués engalanado que sale el domingo por la tarde a pasear a Fresberg[72] pisa

el suelo con más solidez; pertenece por entero al mundo, más que cualquier filisteo. Nada se descubre en ese ser extraño y distinguido en lo que se reconozca al caballero de la infinitud. Todo lo alegra, en todo participa, y cada vez que se le ve hacerlo en algo en particular, muestra una perseverancia propia de la persona mundana cuya alma está sujeta a tales cosas. Se ocupa de sus asuntos. Si uno lo ve, creería que es un secretario que hubiese perdido su alma en la contabilidad italiana[73], de puntilloso que es. Guarda la festividad del domingo. Va a la iglesia. Ninguna mirada celestial, ninguna señal de lo inconmensurable lo delatan; si no fuese conocido, sería imposible distinguirlo entre la muchedumbre, pues todo lo más su robusto y poderoso canto de los salmos revela que tiene un buen pecho. Por las tardes va al bosque. Todo lo que ve, lo fascina: los remolinos de gente, los nuevos ómnibus[74], el estrecho[75] — si uno se lo cruza en la carretera de la costa[76], diría, al verlo tan contento, que es un mercachifle que se ha tomado un respiro; pues no es un poeta, y en vano he intentado yo descubrir en él la inconmensurabilidad poética. Al atardecer se va a casa, a paso incansable como el de un cartero. Durante el camino piensa que seguramente su mujer le tendrá preparado un pequeño plato caliente para cuando llegue a casa, por ejemplo una cabeza de carnero asada acompañada de verduras. Si se encontrase a uno de su cuerda, podría seguir con él hasta Østerport[77], conversando sobre este plato con una pasión propia de un restaurador. Se da la casualidad de que no tiene ni cuatro céntimos[78], y aun así está plenamente convencido de que su mujer tiene para él ese delicioso plato. Si lo tiene, verlo comer será algo digno de envidia para la gente distinguida y exaltante para el hombre de a pie, pues su apetito es mayor que el de Esaú[79]. Si su mujer no lo tiene —cosa bien extraña—, le es totalmente indiferente. En el camino pasa por delante de una casa en obras y se encuentra a otro. Conversan un momento, y en un santiamén construye un edificio, empleando en ello todas sus fuerzas. El extraño lo deja con el pensamiento de que se trata sin duda de un capitalista, mientras que mi admirado caballero piensa: sí, si se diese el caso lo haría sin
135 problema. | Desde una ventana abierta observa la plaza en la que vive, todo lo que sucede, cómo una rata se cuela por una alcantarilla, cómo juegan los niños, de todo se ocupa con una tranquilidad vital propia de una niña de dieciséis años. Y no es que sea un genio, pues en vano he intentado yo escrutar en él la inconmensurabilidad del genio. Fuma su pipa por la noche; si uno lo ve, juraría que se trata del tendero de enfrente vegetando al anochecer. Todo se lo toma con tal despreocupación que parece que fuese un frívolo gandul, y sin embargo cada instante de su vida aprovecha al máximo la ocasión oportu-

na[80]; pues no hace lo más mínimo si no es en virtud del absurdo. Y sin embargo, sin embargo —sí, es para enfurecer, de envidia, si no por otro motivo—, sin embargo este hombre ha hecho y hace a cada momento el movimiento de la infinitud. Vuelca la profunda tristeza de la existencia en la resignación infinita, conoce la bienaventuranza de la infinitud, ha sentido el dolor de renunciar a todo lo más querido que uno tiene en el mundo, y sin embargo la finitud le sabe tan absolutamente bien como a aquel que nunca ha conocido nada superior, pues su permanencia en la finitud nada tiene que ver con un adiestramiento amedrentado y angustiado; y sin embargo tiene esa seguridad para regocijarse en ella, como si fuese lo más cierto de todo. Y sin embargo, sin embargo la figura terrenal que produce es toda ella una nueva creación en virtud del absurdo. Renunció infinitamente a todo y lo recuperó entonces en virtud del absurdo[81]. Hace continuamente el movimiento de la infinitud, y lo hace con tal corrección y seguridad que continuamente obtiene la finitud, y no hay un segundo en que se presienta otra cosa. El ejercicio más difícil para un bailarín debe ser saltar en una determinada posición de tal manera que no haya ni un segundo en que busque esa posición, sino que sea en el propio salto como esté en posición[82]. Tal vez ningún bailarín pueda hacerlo — y esto es lo que hace aquel caballero. La mayoría de la gente vive perdida en penas y alegrías mundanas; son los relegados, los que no participan en el baile. Los caballeros de la infinitud son bailarines y poseen elevación. Hacen el movimiento hacia arriba y vuelven a caer, y tampoco es este un pasatiempo infeliz ni desagradable de ver. Pero no podrían recuperar inmediatamente la posición cada vez que caen; se tambalean por un momento, y este tambaleo muestra que, a pesar de todo, son ajenos al mundo. Es bastante llamativo, por cuanto tienen arte, pero incluso el más artístico | de estos caballeros sería incapaz 136
de ocultar este tambaleo. No es necesario verlos en el aire, solo se necesita verlos en el momento en que van a tocar y han tocado el suelo — y uno los reconoce. Pero poder caer de tal manera que en el mismo segundo parezca como si uno estuviese parado y andando, transformar en marcha el salto a la vida, expresar absolutamente lo sublime en lo pedestre: esto solo puede hacerlo aquel caballero — y este es el único prodigio.

Pero este prodigio puede tan fácilmente llevar a engaño que quiero, por ello, describir los movimientos en un caso concreto que pueda ilustrar la relación de estos con la realidad; pues todo estriba en esto. Un joven se enamora de una princesa, todo el contenido de su vida está en ese amor, y sin embargo la relación es de tal género que resulta imposible de realizar, resulta imposible de traducir de la idealidad a

la realidad*. Los súbditos de la miseria, las ranas del cenagal de la vida, lógicamente gritan: un amor así es una locura, y la rica viuda del cervecero es un partido perfectamente igual de bueno y sólido. Dejémoslos croar tranquilos en el cenagal. El caballero de la resignación infinita no hace esto, él no se desprende del amor, ni por toda la gloria del mundo. No es un bufón. Primero se asegura de que aquel sea realmente el contenido de su vida; su alma es demasiado sana y orgullosa como para malgastar lo más mínimo en un arrebato. No es cobarde, no teme dejar que el amor se infiltre en sus más secretos, más recónditos pensamientos, que se retuerza en incontables serpenteos alrededor de cada ligamento de su conciencia — si el amor resulta desgraciado, nunca podría despojarse de él. Él siente un beatífico gozo en dejar que el amor estremezca cada uno de sus nervios, y sin embargo su alma es solemne como la de aquel que ha vaciado la copa de veneno y siente cómo el líquido penetra en cada gota de su sangre — pues ese instante es vida y muerte. Así, cuando ha absorbido de este modo todo el amor
137 y se ha sumergido | en él, ya no le falta valor para intentar arriesgarlo todo. Contempla el contenido de la vida, convoca los presurosos pensamientos que como palomas amaestradas obedecen cada señal, agita el bastón hacia ellas y salen volando en todas direcciones. Pero cuando todas regresan, cuando como mensajeras de la pena le explican todas que es una imposibilidad, entonces él queda en silencio, les da las gracias, se queda solo y entonces lleva a cabo el movimiento. Lo importante, si lo que aquí digo ha de tener algún significado, es que el movimiento suceda con normalidad**. En primer lugar, el caballero tendrá pues fuerza para concentrar todo el contenido de su vida y el

* Es evidente que cualquier otro interés en el que un individuo haya concentrado todo lo efectivo de su realidad puede, en el momento en que se muestre irrealizable, ocasionar el movimiento de la resignación. No obstante, he elegido un enamoramiento para mostrar en él el movimiento porque este interés se comprende mucho más fácilmente, y de este modo me ahorro todas las consideraciones preliminares que en un sentido más profundo solo a muy pocos podrían concernir.

** *Para ello se necesita pasión. Todo movimiento de la infinitud sucede mediante pasión, y ninguna reflexión puede producir un movimiento. Este es el continuo salto en la existencia que explica el movimiento, mientras que la mediación es una quimera que en Hegel ha de explicarlo todo, siendo además lo único que él nunca ha intentado explicar.* Incluso para hacer la conocida distinción socrática entre lo que uno sabe y lo que uno no sabe[83] se necesita pasión y, naturalmente, más aún para hacer el propio movimiento socrático, el de la ignorancia. Pero no es reflexión lo que le falta a nuestros tiempos, sino pasión. Por ello, en cierto sentido nuestros tiempos son propiamente demasiado sufridos para morir, pues el morir es uno de los saltos más extraños, y siempre me ha gustado mucho un pequeño verso de un poeta, porque después de haber expresado con belleza y sencillez durante cinco o seis líneas su deseo de cosas buenas en la vida, finaliza así: *ein seliger Sprung in die Ewigkeit* [un bendito salto a la eternidad][84].

significado de la realidad en un único deseo. Si alguien carece de esta concentración, de esta determinación, si su alma está desde el principio dispersa en la multiplicidad, entonces nunca llegará a hacer el movimiento, se comportará en la vida con astucia, como el financiero que invierte su capital en acciones de todo tipo para ganar en una cuando pierda en otra — en una palabra, entonces no es caballero. Seguidamente el caballero tendrá fuerza para concentrar todo el resultado de las operaciones de su pensar en un acto de conciencia. Si carece de esta determinación, si su alma está desde el principio dispersa en la multiplicidad, entonces nunca tendrá tiempo de hacer el movimiento, estará continuamente corriendo a atender recados en la vida, nunca entrará en la eternidad, pues incluso en el momento que esté más cerca de hacerlo descubrirá de repente que ha olvidado algo, por lo que tenga que volver. | Al momento siguiente pensará que es 138
posible, cosa que por otro lado es bien cierta, pero con consideraciones como estas no llega uno a efectuar nunca el movimiento, sino que con su ayuda se hunde uno más y más profundamente en el fango[85].

El caballero hace entonces el movimiento, pero ¿cuál? ¿Lo olvidará todo, puesto que también en ello hay una especie de concentración? ¡No! Pues el caballero no se contradice, y es una contradicción olvidar todo el contenido de su vida y aun así seguir siendo el mismo. No siente ningún impulso de convertirse en otro, y en modo alguno lo considera grandioso. Solo las naturalezas inferiores se olvidan de sí mismas y se convierten en algo nuevo. Así la mariposa ha olvidado por completo que era una oruga, y quizás pueda de nuevo olvidar por completo haber sido una mariposa y pueda convertirse en un pez[86]. Las naturalezas más profundas nunca se olvidan de sí mismas y nunca se convierten en algo distinto de lo que eran. Así que el caballero lo recordará todo, pero este recuerdo no es otra cosa que dolor, y sin embargo él está reconciliado con la existencia en la resignación infinita. El amor hacia aquella princesa se convertiría para él en expresión de un amor eterno, adquiriría un carácter religioso, se expresaría como un amor al ser eterno que sin duda negaría la consumación, y sin embargo nuevamente lo reconciliaría con la conciencia eterna de su validez en la forma de una eternidad de la que ninguna realidad le puede privar. Los locos y los jóvenes afirman que todo es posible para un ser humano. Es, empero, un gran error. Espiritualmente hablando todo es posible, pero en el mundo de la finitud hay muchas cosas que no son posibles. Pero estos imposibles los hace posibles el caballero al expresarlos espiritualmente, mas los expresa espiritualmente renunciando a ellos. El deseo que lo llevaría a la realidad pero que encalló en la imposibilidad se repliega hacia dentro, mas no por ello se pierde, ni tampoco se ol-

vida. Ora hay en él oscuros movimientos del deseo que despiertan los recuerdos, ora él mismo los despierta, pues es demasiado orgulloso para pretender que aquello que constituyó todo el contenido de su vida haya sido cosa de un momento pasajero. Mantiene este amor joven, y aumenta con él en años y belleza. Por otro lado, no necesita ninguna ocasión de la finitud para hacerlo crecer. En el momento en que ha hecho el movimiento ha perdido a la princesa. No necesita estas eróticas sacudidas nerviosas al ver a la amada etc., tampoco necesita despedirse de ella continuamente, en sentido finito, porque la recuerda en sentido
139 eterno, y sabe muy | bien que los amantes, cuando están tan ansiosos de verse una última vez para despedirse, hacen bien en estarlo, hacen bien en pensar que es la última vez, pues rápidamente se olvidan el uno del otro. Ha comprendido el profundo secreto de que también al amar a otra persona uno debe bastarse a sí mismo. No presta ninguna consideración finita a lo que hace la princesa, y justamente esto demuestra que ha hecho el movimiento infinitamente. Aquí puede uno tener la oportunidad de ver si el movimiento en el individuo singular es verdadero o fingido. Hubo quien también creyó haber hecho el movimiento, pero he aquí que el tiempo pasó, la princesa hizo otra cosa, por ejemplo se casó con un príncipe, y entonces su alma perdió la elasticidad de la resignación. Por ello supo que no había hecho bien el movimiento, pues aquel que se ha resignado infinitamente se basta a sí mismo. El caballero no anula su resignación, conserva su amor tan joven como en el primer instante, no se le escapa nunca, precisamente porque ha hecho el movimiento infinitamente. Lo que haga la princesa no puede perturbarlo; solo las naturalezas inferiores tienen en otra persona la ley de sus actos y fuera de sí mismas sus premisas. Si la princesa, en cambio, es alguien semejante a él, entonces se producirá algo hermoso. Entonces ella se presentará a la orden de caballería, en la cual no se es admitido por votación, sino que cualquiera que tenga el valor de ingresar pertenece a ella; la orden de caballería que demuestra su inmortalidad al no hacer distinción alguna entre hombre y mujer. Además ella conservará su amor joven y sano, y habrá vencido su pesar, aunque no sea como se dice en la canción: cada noche descansa al lado de su señor[87]. Estos dos se corresponderán así mutuamente por toda la eternidad con una *harmonia præstabilita*[88] tan acompasada que si alguna vez llegase el momento, un momento que no obstante no les concierne de manera finita, pues entonces envejecerían; si alguna vez llegase el momento de permitir al amor expresarse en el tiempo, ellos estarían en condiciones de empezar justamente allí donde habrían empezado de haber estado originalmente unidos. Quien esto entiende, ya sea hombre o mujer, no podrá ser nunca engañado, pues solo las naturalezas

inferiores suponen que son engañadas. Ninguna muchacha que no sea tan orgullosa sabe realmente amar, pero si es tan orgullosa, entonces ni toda la astucia y sagacidad del mundo pueden engañarla.

| En la resignación infinita hay paz y tranquilidad; todo aquel que 140
la pretenda y que no se haya humillado mediante aquello más terrible aún que el ser orgulloso, a saber, el desdeñarse a sí mismo, puede disciplinarse para hacer este movimiento que en su dolor reconcilia con la existencia. La resignación infinita es aquella camisa de la que se habla en un viejo relato popular[89]. El hilo es devanado en lágrimas, lavado en lágrimas, la camisa cosida en lágrimas, pero después protege mejor que hierro y acero. Lo imperfecto del relato popular es que un tercero pueda preparar este tejido. El secreto de la vida radica en que cada uno debe coserlo él mismo, y lo curioso es que un hombre puede coserlo tan perfectamente bien como una mujer. En la resignación infinita hay paz y tranquilidad y consuelo en el dolor, es decir, si el movimiento se hace con normalidad. Sin embargo, no me sería difícil escribir todo un libro si pudiese repasar los distintos malentendidos, las actitudes disparatadas, los movimientos torpes con los que me he encontrado solo en mi pequeña práctica. Se cree muy poco en el espíritu, y sin embargo depende precisamente del espíritu el hacer este movimiento, no se trata de un resultado exclusivo de una *dira necessitas* [cruel necesidad][90], y cuando más esta está presente, más dudoso será siempre que el movimiento sea normal. Y así pretender que la fría, estéril necesidad debe necesariamente estar presente es como afirmar que nadie puede experimentar la muerte antes de morir realmente, lo que se me antoja un craso materialismo. Mas en nuestros tiempos uno se preocupa menos de hacer movimientos puros. Si alguien que tuviese que aprender a bailar dijese: hace ya siglos que una generación tras otra ha aprendido posiciones[91], ya es hora de que me aproveche de ello y empiece sin más con la contradanza, sería fácil reírse un poco de él; pero en el mundo del espíritu esto resulta completamente plausible. ¿Qué es entonces el aprendizaje[92]? Yo creía que era el curso efectuado por un individuo para alcanzarse a sí mismo, y a aquel que no quiera pasar por ese curso, de muy poco le servirá haber nacido en la época más ilustrada.

La resignación infinita es el último estadio que precede a la fe, de tal manera que todo el que no haya hecho este movimiento carece de la fe, pues solo en la resignación infinita me descubro a mí mismo en mi validez eterna, y solo entonces se puede hablar de aferrar la existencia en virtud de la fe.

| Haremos ahora que el caballero de la fe se encuentre en el caso 141
mencionado. Hace exactamente lo mismo que el otro caballero, re-

nuncia infinitamente al amor que constituye el contenido de su vida, se reconcilia en el dolor; pero entonces sucede el prodigio, hace aún otro movimiento, más asombroso que todo, pues dice: creo, no obstante, que la tendré, esto es, en virtud del absurdo, en virtud de que para Dios todo es posible[93]. Lo absurdo no corresponde a las diferencias presentes dentro del ámbito propio del entendimiento. No se identifica con lo improbable, lo inesperado, lo imprevisto. En el momento en que el caballero se resignó, se convenció de la imposibilidad; humanamente hablando, este fue el resultado del entendimiento, y tuvo energía suficiente para pensarlo. En sentido infinito, por el contrario, era posible, es decir, al resignarse; pero esta posesión es también una renuncia, y no obstante esta posesión no es ninguna absurdidad para el entendimiento, pues el entendimiento siguió teniendo razón en que en el mundo de la miseria, en el que él gobierna, fue y será una imposibilidad. El caballero de la fe es perfectamente consciente de esto; lo único que, en consecuencia, puede salvarlo es el absurdo, y este lo capta él en la fe. Reconoce, por tanto, la imposibilidad, y en el mismo instante cree lo absurdo, pues si pretende reconocer la imposibilidad y figurarse que tiene fe sin toda la pasión de su alma y todo su corazón, entonces se engaña a sí mismo, y su testimonio no tiene lugar en ninguna parte, ya que ni tan siquiera ha llegado a la resignación infinita.

Por eso la fe no es ninguna emoción estética, sino algo muy superior, justamente porque la antecede la resignación; no es un impulso inmediato del corazón, sino paradoja de la existencia. Así, cuando una joven muchacha, pese a todas las dificultades, sigue convencida de que su deseo será cumplido, esta convicción no es en absoluto la de la fe, y ello a pesar de que ha sido criada por padres cristianos, y quizás ha visitado al párroco durante todo un año. Ella está convencida en toda su infantil ingenuidad e inocencia, y esta convicción ennoblece su ser, y le confiere una dimensión sobrenatural, de modo que puede conjurar los poderes finitos de la existencia como un taumaturgo, y hacer llorar hasta a las piedras[94], mientras que, por otro lado, en su perplejidad puede acudir tanto a Herodes como a Pilato y conmover al mundo entero con sus plegarias. Su convicción es enormemente entrañable, y se puede aprender mucho de ella, pero hay algo que no se aprende de ella,
142 no se aprende a hacer | movimientos, pues su convicción no se atreve a mirar a la imposibilidad a los ojos en el dolor de la resignación.

Puedo, por tanto, ver que se necesita fuerza y energía y libertad de espíritu para hacer el movimiento infinito de la resignación; puedo además ver que es posible hacerlo. Lo que viene después me aturde, mi cerebro se revuelve en mi cabeza, pues, tras haber hecho el movimiento de la resignación, lograrlo todo ahora en virtud del absurdo,

lograr el deseo, plenamente, sin mengua, va más allá de las fuerzas humanas, es un prodigio. Mas puedo ver que la convicción de la joven muchacha es solo una ligereza en comparación con la firmeza de la fe, a pesar de que haya visto la imposibilidad. Cada vez que pretendo hacer este movimiento se me nubla todo, en el mismo instante lo admiro absolutamente y en el mismo instante mi alma es presa de una enorme angustia, porque ¿qué es, pues, tentar a Dios? Y sin embargo, este movimiento es el de la fe, y seguirá siéndolo aunque la filosofía, para confundir los conceptos, quiera convencernos de que tiene la fe, aunque la teología quiera venderla a precio de ganga.

Para resignarse no es necesaria la fe, pues lo que obtengo con la resignación es mi conciencia eterna, y este es un movimiento puramente filosófico que me consuela poder hacer cuando es requerido, y que me puedo disciplinar a hacer, pues cada vez que algo finito me asalta de alguna manera, me mortifico hasta que hago el movimiento; pues mi conciencia eterna es mi amor hacia Dios, y es para mí lo más alto. Para resignarse no es necesaria la fe, pero para lograr un mínimo más que mi conciencia eterna es necesaria la fe, pues eso es la paradoja. Con frecuencia se confunden los movimientos. Se dice que se necesita fe para renunciar a todo, sí, incluso se escucha algo más extraño, que alguien se queje de haber perdido la fe, y cuando se busca la escala para ver dónde está, se comprueba, curiosamente, que solo ha llegado al punto en que debe hacer el movimiento infinito de la resignación. Con la resignación renuncio a todo, este movimiento lo hago por mí mismo, y si no lo hago es porque soy cobarde, blando, indolente, y no advierto el significado de la gran dignidad que a cada uno le es asignada, ser su propio censor, lo cual es mucho más distinguido que ser el censor general de toda la República romana. Este movimiento lo hago por mí mismo, y lo que con ello gano es a mí mismo y mi conciencia eterna, en dichosa concordia | con mi amor por el ser eterno. 143
Por la fe no renuncio a nada, al contrario, por la fe lo obtengo todo, en el preciso sentido en que se dice que aquel que tiene fe, como un grano de mostaza, puede mover montañas[95]. Es necesario un valor puramente humano para renunciar a toda la temporalidad, para ganar la eternidad, mas yo la gano, y no puedo en toda la eternidad renunciar a ella, es una contradicción en sí misma; pero es necesaria una paradoja y valor humilde para captar toda la eternidad en virtud del absurdo, y este valor es el de la fe. Por la fe Abraham no renunció a Isaac, sino que por la fe tuvo Abraham a Isaac. En virtud de la resignación aquel joven rico debería haberse desprendido de todo[96], pero una vez lo hizo el caballero de la fe tendría que haberle dicho: en virtud del absurdo recuperarás cada céntimo, puedes creerlo. Y este

discurso en modo alguno le sería indiferente al joven rico, pues si se había desprendido de sus bienes porque estaba harto de ellos, de poco valdría su resignación.

La temporalidad, la finitud, de eso trata todo. Puedo por mis propias fuerzas resignarme a todo y encontrar entonces paz y tranquilidad en el dolor, puedo soportarlo todo, aunque aquel terrible demonio, más horroroso que el esqueleto que aterroriza a la gente[97], aunque la locura me pusiese las ropas de bufón ante mis ojos y comprendiese por su mirada que era yo quien debía ponérmelas, puedo aún salvar mi alma, siempre que para mí sea más importante hacer que triunfe en mí el amor a Dios que no mi felicidad terrenal. Una persona puede aún, en este último momento, concentrar toda su alma en una única mirada al cielo, de donde procede todo buen don[98], y esta mirada será comprensible para ella y para aquel que busca, pese a todo, haberse mantenido fiel a su amor. Entonces se pondrá las ropas tranquilo. Aquel cuya alma no tenga este romanticismo ha vendido su alma, tanto es si obtuvo por ella un reino o unas míseras monedas[99]. Mas por mis propias fuerzas no puedo lograr lo más mínimo de lo que pertenece a la infinitud, pues empleo continuamente mis fuerzas para resignarme de todo. Por mis propias fuerzas puedo renunciar a la princesa, y no me convertiré en un gruñón, sino que encontraré alegría y paz y tranquilidad en mi dolor, mas por mis propias fuerzas no la puedo recuperar, pues mis fuerzas las empleo justamente en resignarme. Pero por la fe, dice aquel prodigioso caballero, por la fe la tendrás en virtud del absurdo.

Así que no puedo hacer este movimiento. En cuanto quiero em-
144 pezar | con él, todo se vuelve del revés y vuelvo a refugiarme en el do-
lor de la resignación. Puedo nadar en la vida, mas para esta mística flotación soy demasiado pesado. Existir de tal modo que a cada momento mi contradicción con la existencia se exprese como la más hermosa y segura armonía con ella es algo que no puedo hacer. Y sin embargo debe ser maravilloso obtener a la princesa, lo digo a cada instante, y el caballero de la resignación que no lo dice es un embaucador, no ha tenido un solo deseo, y no ha mantenido joven el deseo en su dolor. Quizás haya habido a quien le resultase conveniente que el deseo ya no estuviese vivo, que la flecha del dolor fuese despuntada, pero alguien así no es ningún caballero. Un alma libre que se viese atrapada en ello se despreciaría a sí misma y empezaría de nuevo, y sobre todo no permitiría que su alma se engañase a sí misma. Y sin embargo debe ser maravilloso obtener a la princesa, y sin embargo el caballero de la fe es el único feliz, mayorazgo de la finitud, mientras que el caballero de la resignación es un extraño y un extranjero[100]. Obtener así a la princesa, vivir alegre y feliz, día tras día con ella (pues también cabría

pensar que el caballero de la resignación pudiese obtener a la princesa, pero su alma habría entrevisto la imposibilidad de su felicidad futura), vivir así alegre y feliz a cada instante en virtud del absurdo, a cada instante ver la espada pendiendo sobre la cabeza de la amada y, a pesar de ello, no encontrar descanso en el dolor de la resignación, sino alegría en virtud del absurdo — es prodigioso. El que lo hace es grande, el único grande; pensar en ello conmueve mi alma, que nunca escatimó la admiración por lo que es grande.

Ahora, si cualquiera de mis contemporáneos que no quiere detenerse en la fe es un hombre que ha aprehendido el pavor de la vida, que ha comprendido lo que Daub[101] quiere decir cuando afirma que un soldado que hace guardia en solitario con el fusil cargado junto a un polvorín una noche de temporal tiene pensamientos extraños; si realmente cualquiera que no quiere detenerse en la fe es un hombre con la necesaria fortaleza de ánimo para entender la imposibilidad del deseo y tomarse después su tiempo en quedarse a solas con este pensamiento; si cualquiera que no quiere detenerse en la fe es un hombre reconciliado en el dolor y por el dolor reconciliado; si cualquiera que no quiere detenerse en la fe es un hombre que seguidamente (y si no ha hecho todo lo anterior, tratándose de la fe, no tendrá que tomarse la
molestia) haría lo prodigioso, tomaría toda | la existencia en virtud del 145
absurdo — entonces lo que escribo es el mayor elogio de la época presente, efectuado por quien en ella es el más insignificante, el que solo podría hacer el movimiento de la resignación. ¿Pero por qué entonces no se quiere detenerse en ella, por qué se escucha a veces que la gente se avergüenza de reconocer que tienen fe? Esto es algo que no puedo entender. Si llegase a tener la capacidad de realizar este movimiento, entonces conduciría con cuatro caballos[102].

¿Es así realmente? ¿Todo el filisteísmo que veo en la vida, que no juzgo con mi palabra sino con mi obra, no es realmente lo que parece? ¿Es el prodigio? Sí que podría pensarse, pues aquel héroe de la fe tenía desde luego un espectacular parecido con este; pues aquel héroe de la fe no era ni siquiera ironista y humorista, sino algo aún superior. Se habla mucho en nuestros tiempos de ironía y humor, especialmente por parte de gente que nunca ha llegado a practicarlos, pero que a pesar de ello saben explicarlo todo. No me son muy desconocidas estas dos pasiones, sé de ellas algo más de lo que figura en los compendios germanos y germano-daneses. Sé, por ello, que estas dos pasiones son esencialmente diferentes de la pasión de la fe. La ironía y el humor reflexionan también sobre sí mismos y por ello pertenecen a la esfera de la resignación infinita, tienen su elasticidad en el hecho de que el individuo es inconmensurable con la realidad.

El último movimiento, el movimiento de la paradoja de la fe, no lo puedo hacer, aunque sea un deber o lo que sea, a pesar de que lo haría más que gustosamente. Que una persona tenga derecho o no a decir esto, es cosa de ella; es un asunto entre ella y el ser eterno que es objeto de la fe, si es que pueden llegar a un acuerdo amistoso al respecto. Lo que cualquier persona puede es hacer el movimiento de la resignación infinita, y yo, por lo que a mí respecta, no dudaría en llamar cobarde a cualquiera que piense que no puede. Con la fe es otra cosa. Pero lo que ninguna persona tiene derecho a hacer es inculcar a otros que la fe es algo insignificante o que es un asunto sencillo, cuando es lo más grande y lo más difícil.

El relato de Abraham se comprende de otro modo. Se elogia la gracia de Dios, que le volvió a entregar a Isaac; todo no era más que una prueba. Una prueba, esta palabra puede decir mucho y poco, y sin
146 embargo en lo que tarda en decirse ha pasado todo. Uno sube a un | caballo alado, al momento está en el monte Moriah, al momento ve el carnero; se olvida que Abraham solo montó sobre un asno que avanza lento por el camino, que tuvo un viaje de tres días, que necesitó tiempo para partir la leña, atar a Isaac, y para afilar el cuchillo.

Y sin embargo se elogia a Abraham. El que vaya a hacerlo, bien puede dormir hasta el último cuarto de hora antes de hablar; el que escucha, bien puede dormirse durante el discurso, pues todo transcurre muy fácilmente, sin molestias para ninguna de las partes. Si estuviese presente un hombre que sufriese de insomnio se iría quizás a casa, se sentaría en un rincón y pensaría: es todo cosa de un instante, basta con que esperes un minuto que verás el carnero y la prueba habrá pasado. Si el orador lo encontrase en este estado, pienso yo que se le presentaría con toda su dignidad y diría: «Miserable, ¡cómo puedes dejar que tu alma se suma en una locura semejante! No sucede ningún milagro, y toda la vida es una prueba». A medida que el orador avanzase en su efusividad se iría emocionando más y más, alegrándose más y más de sí mismo, y mientras que al hablar de Abraham no habría notado ninguna congestión sanguínea, sentiría ahora cómo las venas se inflamaban en su frente. Quizás se quedaría patidifuso si el pecador respondiese tranquilo y digno: pues fue sobre esto sobre lo que predicaste el pasado domingo.

Así que, o bien borramos a Abraham, o bien aprendemos a horrorizarnos de la enorme paradoja que constituye el significado de su vida, para que podamos comprender que nuestros tiempos, como cualesquiera otros, pueden alegrarse si tienen fe. Si Abraham no es una nulidad, un fantasma, un adorno que se usa de pasatiempo, entonces el error nunca puede consistir en que el pecador quiera hacer lo mismo, sino que se trata de ver cuán grande fue lo que hizo Abraham para que el hombre pueda juzgarse a sí mismo respecto de su vocación y valor para ponerse a prueba en algo así. La contradicción cómica en la conducta del orador consistía en convertir a Abraham en una insignificancia y, no obstante, pretender prohibir al otro comportarse del mismo modo.

¿Entonces no se debería poder hablar de Abraham? Creo, con todo, que sí. Si tuviese que hablar de él, relataría primero el dolor de la prueba. Para tal fin, succionaría como una sanguijuela toda la angustia y la indigencia y el tormento del sufrimiento del padre, para poder describir lo que Abraham sufrió, y que, a pesar de todo esto, él tenía fe. Recordaría que el viaje duró tres días y una buena parte del cuarto, sí, estos
tres días y medio | resultarían infinitamente más largos que los dos mi- 147
lenios que me separan de Abraham. Después recordaría lo que a mí me parece, que cualquiera puede aún dar media vuelta antes de emprender algo así, y en cualquier momento puede regresar arrepentido. Si hace esto, no temo ningún peligro, ni temo tampoco despertar en la gente el deseo de ser probada a semejanza de Abraham. Pero pretender ofrecer una copia barata de Abraham y, no obstante, impedir a todos hacer lo mismo, es ridículo.

Es pues ahora mi intención extraer lo que de dialéctico hay en el relato de Abraham en forma de *problemata* [problemas], para ver qué enorme paradoja es la fe, una paradoja que consigue convertir un asesinato en una acción sagrada y placentera a Dios, una paradoja que devuelve a Isaac, cosa de la que ningún pensamiento se puede apoderar, porque la fe empieza precisamente allí donde el pensamiento termina.

| PROBLEMA I 148

¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?

Lo ético es como tal lo general, y como lo general, aquello que es válido para cualquiera, lo que se puede expresar de otro modo diciendo que es válido en todo momento. Descansa inmanentemente en sí mismo, no tiene nada fuera de sí que sea su τελος [fin], sino que es él mismo τελος de todo lo que tiene fuera de sí, y una vez que lo ético ha asumido esto en sí ya no va más allá. El individuo[103] inmediatamente determinado de manera sensual y anímica es el individuo que tiene su τελος en lo general, y su tarea ética consiste en expresarse en todo momento superando su individualidad para convertirse en lo general.

Tan pronto como el individuo quiere hacerse valer en su individualidad frente a lo general, peca, y solo reconociéndolo puede volver a reconciliarse con lo general. Cada vez que el individuo, después de haber penetrado en lo general, siente un impulso de hacerse valer como individuo, entra en un desafío del cual solo puede encontrar salida rindiéndose, arrepentido, como individuo en lo general. Si esto es lo más alto que se puede decir sobre el ser humano y sobre su existencia, entonces lo ético es de la misma condición que la eterna felicidad de una persona, la cual es su τελος en toda la eternidad y en cada momento, dado que sería una contradicción que tuviese que suprimirse (es decir, suspenderse teleológicamente), puesto que, tan pronto como se suspende, se adultera, mientras que lo que es suspendido no es adulterado, sino precisamente conservado en aquello superior que es su τελος.

Si es así, entonces Hegel tiene razón cuando en «El bien y la
149 conciencia»[104] solo admite determinar al ser humano como | individuo; tiene razón al considerar esta determinación como una «forma moral del mal» (cf. en especial la *Filosofía del derecho*), la cual debe ser asumida[105] en la teleología de la moral de tal manera que el individuo que permanece en ese estadio o bien peca o bien entra en un desafío. Por el contrario, en lo que Hegel no tiene razón es en lo que dice de la fe; se equivoca al no protestar alto y claro contra el hecho de que Abraham goce de la gloria y el honor como padre de la fe cuando tendría que ser relegado y expulsado como un asesino[106].

La fe es precisamente esta paradoja, que el individuo es superior a lo general, mas, nótese, de tal manera que el movimiento se repite, de tal manera que él, después de haber estado en lo general, ahora, como individuo, se aísla como superior a lo general. Si esto no es la fe, entonces Abraham está perdido, entonces nunca ha existido la fe en el mundo, precisamente porque ha existido siempre. Pues si lo ético, es decir, lo moral, es lo supremo, y nada inconmensurable resta en el ser humano que no sea el mal, es decir, el individuo que debe expresarse en lo general, entonces no se necesitan categorías distintas de las que tenía la filosofía griega, o lo que de ellas se pueda deducir mediante un pensamiento consecuente. Hegel no debería haber omitido esto, ya que cursó estudios sobre el mundo griego.

No es raro escuchar a hombres —que a falta de perderse en estudios se sumen en palabrería— decir que sobre el mundo cristiano brilla una luz, mientras que el paganismo está envuelto en la oscuridad. Esa manera de hablar me ha parecido siempre extraña, puesto que hasta el más profundo pensador y el más serio artista rejuvenecen ante la eterna lozanía del pueblo griego. Semejante afirmación puede explicarse porque uno no sabe lo que debe decir, solo que debe decir algo. Está

bien que se diga que el paganismo no tenía fe, pero si con ello se ha de decir algo, entonces debe tenerse un poco más claro qué entiende por fe, pues de lo contrario vuelve uno a sumirse en la palabrería. Es fácil explicar toda la existencia, incluida la fe, sin tener una idea de lo que es la fe, y no calcula nada mal el que cuenta con ser admirado por tener una explicación así, pues como dice Boileau: *un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire* [un bobo encuentra siempre uno más bobo que lo admira][107].

La fe es precisamente esta paradoja: que el individuo como individuo es superior a lo general, está justificado ante este, no está subordinado, sino que está por encima, si bien, nótese, de tal manera
que el individuo, | después de haber estado subordinado a lo gene- 150
ral como individuo, deviene ahora, mediante lo general, el individuo que como individuo está por encima; que el individuo como individuo se encuentra en una relación absoluta con lo absoluto. Esta posición no se puede mediar, pues toda mediación sucede justamente en virtud de lo general; es y será por toda la eternidad una paradoja, inaccesible para el pensamiento. Y sin embargo la fe es esta paradoja, o de lo contrario (estas son las consecuencias que quiero pedir al lector que tenga *in mente* en cada punto, aunque me resultaría demasiado prolijo escribirlas en todo lugar), o de lo contrario nunca ha habido fe, justamente porque siempre la ha habido; o de lo contrario Abraham está perdido.

Es bien cierto que para el individuo esta paradoja puede fácilmente confundirse con un desafío, pero no por ello se debe ocultar. Es bien cierto que muchos, llevados por su propio carácter, la rechazan, pero no por ello se debe convertir la fe en otra cosa para poder así igualmente tenerla, sino que se debe más bien reconocer que no se la tiene, mientras que aquellos que tienen fe deberían pensar en ofrecer alguna señal para que se pudiese distinguir la paradoja de un desafío.

Ahora bien, el relato sobre Abraham contiene una tal suspensión teleológica de lo ético. No han faltado agudas cabezas y profundos investigadores que hayan encontrado analogías. Su sabiduría emana de la bella sentencia de que en el fondo todo es lo mismo. Dudo mucho que, con una más atenta observación, se vaya a encontrar en todo el mundo una única analogía, a no ser una posterior, que nada demuestra, si se mantiene que Abraham representa la fe y que esta se expresa con normalidad en él, aquel cuya vida no solo es la más paradójica que se puede pensar, sino que es tan paradójica que no se puede pensar. Él actúa en virtud del absurdo, pues lo absurdo es precisamente que él sea, como individuo, superior a lo general. Esta paradoja no se puede mediar, pues en el momento en que empiece a hacerlo debe reconocer

que entra en un desafío, y si es así, nunca llegará a sacrificar a Isaac, o si ha sacrificado a Isaac, entonces debe volverse arrepentido hacia lo general. Recupera a Isaac en virtud del absurdo. Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico sino algo totalmente distinto, o bien un asesino o bien un creyente. Abraham carece de la
151 determinación intermedia que salva al héroe trágico. Por eso | puedo entender a un héroe trágico, pero no entender a Abraham, aunque en cierto sentido desatinado lo admire más que a todos los demás.

Expresada éticamente, la relación de Abraham con Isaac consiste simplemente en que el padre debe amar al hijo más que a sí mismo. Sin embargo, lo ético tiene dentro de su propio ámbito distintas gradaciones; veremos si en este relato se encuentra alguna expresión superior de lo ético tal que pueda explicar éticamente su conducta, que justifique éticamente la suspensión de su obligación ética hacia el hijo, sin por ello salirse de la teleología de lo ético.

Si una empresa que constituye la preocupación de todo un pueblo se ve impedida, si una hazaña de esa índole se detiene por designio del cielo, si la airada divinidad manda una calma chicha que se mofa de todos los esfuerzos, si el adivino completa su dura tarea y anuncia que el dios exige una joven muchacha como sacrificio[108] — entonces el padre tiene que hacer heroicamente ese sacrificio. Noblemente ocultará su dolor, aunque pudiese desear ser «ese pobre hombre que puede permitirse llorar», no el rey que debe comportarse como un rey[109]. Y aunque el dolor penetre solitario en su pecho, y solo haya tres entre el pueblo que sepan de él[110], pronto el pueblo entero será sabedor de su dolor, mas también sabedor de su proeza, que por el bien común él está dispuesto a sacrificarla, a su hija, la encantadora y joven muchacha. ¡Oh, pechos! ¡Oh, deliciosas mejillas! ¡Oh, dorados cabellos! (v. 687[111]). Y la hija lo conmoverá con sus lágrimas, y el padre apartará su rostro, pero el héroe levantará el cuchillo. — Cuando la noticia llegue al hogar paterno, las bellas muchachas de Grecia se sonrojarán emocionadas, y si la hija fuese a casarse, entonces su prometido no se enfadará, sino que estará orgulloso de participar en la acción del padre, porque la muchacha le pertenecía a él más tiernamente de lo que pertenecía al padre.

Si el valiente juez que liberó a Israel en la hora de la necesidad se vincula en un único aliento a Dios mediante la misma promesa, transformará heroicamente en pena el júbilo de la joven muchacha, la alegría de la amada hija, y todo Israel se apenará con ella por su virginal juventud[112]; pero cualquier hombre libre lo entenderá, cualquier mujer bondadosa admirará a Jefté, y cada virgen de Israel deseará actuar como su hija; pues ¿de qué serviría que Jefté venciese por su promesa

si no la mantuviese? ¿No tendría que volver a arrebatársele la victoria al pueblo?

Si un hijo olvida su deber, si el estado confía al padre la espada de la justicia, si las leyes exigen el castigo de la mano del padre, entonces
| el padre tendrá que olvidar heroicamente que el culpable es su hijo, 152
tendrá que ocultar magnánimamente su dolor, y no habrá ni uno solo en el pueblo, ni siquiera el hijo, que no admire al padre, y cada vez que la ley de Roma sea interpretada, se recordará que muchos la interpretaron con más erudición, pero ninguno con más gloria que Bruto[113].

Si, por el contrario, Agamenón, mientras un viento favorable conducía la flota a toda vela hasta su destino, hubiese querido enviar a aquel mensajero, el que fue a buscar a Ifigenia, para sacrificarla; si Jefté, sin estar atado a ninguna promesa que decidiese el destino del pueblo, hubiese dicho a la hija: llora, pues, durante dos meses tu corta juventud, después te sacrificaré; si Bruto hubiese tenido un hijo justo y, no obstante, hubiese llamado a los lictores para ejecutarlo[114] — ¿quién lo habría entendido? Si estos tres hombres ante la pregunta de por qué lo hicieron hubiesen respondido: es un examen por el que somos puestos a prueba, ¿se los habría entendido mejor?

Si Agamenón, Jefté, Bruto, vencen heroicamente el dolor en el momento decisivo, si han perdido heroicamente lo que más aman y simplemente han de completar la acción externamente, entonces no habrá nunca en el mundo un alma noble que no tenga lágrimas de compasión por su dolor, de admiración por su proeza. Si, por el contrario, estos tres hombres en el momento decisivo del heroísmo con el que soportaron el dolor quisiesen añadir las breves palabras: pero no ha de suceder — ¿quién los entendería? Si añadiesen, como explicación: lo creemos en virtud del absurdo, ¿quién los entendería mejor? ¿Pues quién no entendería fácilmente que era absurdo? ¿Pero quién entendería que entonces se podría creer?

La diferencia entre el héroe trágico y Abraham salta fácilmente a la vista. El héroe trágico permanece aún dentro de lo ético. Él hace que una expresión de lo ético tenga su τελος en otra expresión superior de lo ético, rebaja la relación ética entre padre e hijo o entre hija y padre a un sentimiento que tiene su dialéctica en su relación con la idea de moralidad. Así pues, no puede hablarse de una suspensión teleológica de lo ético mismo.

Con Abraham es diferente. Con su acción él sobrepasó todo lo ético, teniendo afuera un τελος superior en relación al cual lo suspendió. Me gustaría saber cómo se sitúa la acción de Abraham en relación con
lo general, si es | que se puede descubrir alguna otra conexión entre 153
lo que Abraham hizo y lo general, aparte del hecho de que Abraham

lo quebrantó. No es para liberar a un pueblo, ni para superar la idea de estado, por lo que Abraham lo hizo, ni para reconciliar a los dioses encolerizados. Si se pudiese hablar de que la divinidad estaba encolerizada, entonces solo lo estaría con Abraham, con lo que la entera obra de Abraham no está en ninguna relación con lo general, es una empresa puramente privada. Por ello, mientras que el héroe trágico es grande por su virtud moral, Abraham es grande por una pura virtud personal. No hay mayor expresión para lo ético en la vida de Abraham que la de que el padre debe amar al hijo. No se puede en absoluto hablar de lo ético en el sentido de lo moral. En la medida en que lo general estuviese presente, lo estaría crípticamente en Isaac, oculto, por así decir, en la espalda de Isaac, y tendría que gritar por boca de Isaac: no lo hagas, que lo aniquilas todo.

¿Entonces por qué lo hace Abraham? Por Dios, y lo que es exactamente idéntico con ello, por él mismo. Lo hace por Dios porque Dios exige esa demostración de su fe, y lo hace por él para poder efectuar la demostración. La unidad de las dos cosas está expresada con toda corrección en la palabra con la que se ha designado siempre esa relación: es una prueba, una tentación. Una tentación; pero ¿qué quiere decir esto? Porque lo que tienta a alguien es aquello que lo quiere apartar de hacer su deber, pero aquí la tentación es lo ético mismo, que quiere apartarlo de hacer la voluntad de Dios. Pero ¿qué es entonces el deber? El deber es justamente la expresión de la voluntad de Dios.

Aquí se muestra la necesidad de una nueva categoría para entender a Abraham. El paganismo no conoce una relación semejante con la divinidad. El héroe trágico no entra en una relación privada con la divinidad, sino que lo ético es lo divino, y por ello la paradoja puede allí ser mediada en lo general.

Abraham no puede ser mediado, lo cual se puede expresar también así: no puede hablar. En cuanto hablo, expreso lo general, y si no lo hago, nadie puede entenderme. Así, en cuanto Abraham pretende expresarse en lo general debe decir que su situación es un desafío, pues no tiene una expresión superior de lo general que esté por encima de lo general que él quebranta.

Por ello, al tiempo que Abraham despierta mi admiración, también me aterroriza. Aquel que se niega a sí mismo y se sacrifica por el deber
4 | renuncia a lo finito para acoger lo infinito, está bien seguro; el héroe trágico renuncia a lo cierto por lo que es aún más cierto, y la mirada del observador descansa confiada en él. Pero aquel que renuncia a lo general para acoger algo aún superior que no es lo general, ¿qué hace? ¿Es posible que sea otra cosa que un desafío? Y si es posible, pero entonces el individuo se equivoca, ¿qué salvación hay para él? Él

sufre todo el dolor del héroe trágico, aniquila su mundana alegría, lo abandona todo, y quizás en el mismo momento se priva a sí mismo de la exaltada alegría que, por serle tan valiosa, habría adquirido a cualquier precio. A este, el observador no lo puede entender en absoluto, ni tampoco hacer que su mirada descanse confiada en él. Tal vez no es en absoluto posible hacer lo que el creyente pretende, ya que es impensable. O si fuese posible hacerlo, si el individuo hubiese malinterpretado a la divinidad, ¿qué salvación hay para él? El héroe trágico necesita lágrimas y exige lágrimas. ¿Y qué envidiosos ojos serían tan estériles como para no llorar con Agamenón? ¿Pero quién tendría el alma tan extraviada como para tener la osadía de llorar por Abraham? El héroe trágico completa su obra en un determinado momento del tiempo, pero con el paso del tiempo hace lo que no es menos importante, visita a aquel cuya alma está cercada por la pena, cuyo pecho no puede respirar debido a los ahogados sollozos, cuyos pensamientos lo oprimen, embargado por las lágrimas; se muestra ante él, rompe el hechizo de la pena, desata el corsé, arranca las lágrimas, pues el que sufre olvida sus sufrimientos en los de él. Por Abraham no se puede llorar. Uno se acerca a él con *horror religiosus*, como Israel se acercó al monte Sinaí[115]. — Y si entonces el hombre solitario que asciende al monte Moriah, que con su cima descuella sobre las llanuras de Áulide[116], si no es un sonámbulo que camina confiado junto al abismo, mientras que el que está al pie de la montaña y mira hacia ella se estremece de angustia, no atreviéndose ni siquiera a llamarlo por respeto y horror, ¡y si se ha aturdido, y si se hubiese equivocado! — ¡Gracias! ¡Gracias, nuevamente, al hombre que, ante aquel que fue asaltado y dejado desnudo por las penas de la vida, le brinda la expresión, las hojas del lenguaje con las que puede ocultar su miseria[117]! ¡Gracias a ti, oh, grandioso Shakespeare, a ti que puedes decirlo todo, todo, todo tal cual es! — Y sin embargo, ¿por qué nunca diste expresión a este tormento? ¿Tal vez te lo reservabas para ti mismo? Como el amado, cuyo nombre ni siquiera se soporta oír en boca del mundo; | pues un 155
poeta adquiere este poder de la palabra para expresar los gravosos secretos de los demás a cambio de un pequeño secreto que él no puede expresar, y un poeta no es un apóstol, solo erradica demonios con el poder del demonio[118].

Pero entonces, si lo ético es así suspendido teleológicamente, ¿de qué manera existe el individuo en el que es suspendido? Existe como individuo en contraposición a lo general. ¿Entonces peca? Pues es esta la forma del pecado, vista desde la idea, de tal manera que, aunque el niño no peca porque no es consciente de su existencia como tal, su existencia es, vista desde la idea, pecado, y a cada momento lo ético

hace valer su exigencia. Pretender negar que esta forma puede repetirse de tal manera que no sea pecado equivale a condenar a Abraham. ¿De que manera existió Abraham? Tuvo fe. Esta es la paradoja por la cual él permanece en el vértice, la que no puede hacer explícita a ningún otro, pues la paradoja es que él como individuo se pone en una relación absoluta con lo absoluto. ¿Está justificado? Su justificación es de nuevo la paradoja, pues si la tiene, no es en virtud de ser algo general, sino en virtud de ser el individuo.

¿Cómo se convence entonces el individuo de que está justificado? Es muy fácil nivelar toda la existencia con la idea de estado o con la idea de sociedad. Si se hace, se puede también mediar fácilmente, pues entonces uno no desemboca en modo alguno en la paradoja de que el individuo como individuo es superior a lo general, lo cual puedo también expresar emblemáticamente con una sentencia de Pitágoras, a saber, que el número impar es más perfecto que el número par[119]. Cuando en nuestros tiempos se escucha ocasionalmente una respuesta en relación a la paradoja, esta suele sonar así: se juzga según el resultado. Un héroe que se ha convertido en el σκάνδαλον [escándalo][120] de sus contemporáneos, consciente de ser una paradoja incapaz de hacerse comprender, exclama confiado a los contemporáneos: ya demostrará el resultado cómo lo que hice estaba justificado. En nuestros tiempos es más raro escuchar esa exclamación, pues como estos no producen héroes, lo cual es su defecto, tienen la ventaja de producir también pocas caricaturas. En nuestros tiempos, cuando uno oye decir que algo se juzgará según el resultado, tiene claro de inmediato con quién tiene el honor de hablar. Aquellos que así hablan son una nutrida casta a la que llamaré, con un nombre común, los profesores contratados. Viven en sus pensamientos, asegurados en la existencia, tienen una posición *fija* y perspectivas *seguras* en un estado bien organizado, siglos o incluso
156 milenios | los separan de las sacudidas de la existencia, no temen que semejantes cosas puedan repetirse, pues ¿qué dirían la policía y los periódicos? Su obra en la vida consiste en juzgar a los grandes hombres, y juzgarlos según el resultado. Una tal conducta hacia lo que es grande revela una extraña mezcla de arrogancia y miseria, arrogancia porque se considera llamado a juzgar, miseria porque no siente su vida ni tan siquiera de la más remota manera emparentada con la de los grandes. Nadie se ha convertido en un molusco completamente frío y húmedo solo por ser un poco *erectioris ingenii* [de ingenio más elevado], y no puede nunca ignorar cuando se aproxima a lo que es grande que desde la creación del mundo ha sido uso y costumbre que el resultado es lo último en producirse y que, si en verdad uno ha de aprender algo de lo que es grande, debe ser justamente el hecho de

prestar atención al comienzo. Si quien ha de actuar pretende juzgarse a sí mismo según el resultado, nunca llegará a comenzar. Así, aunque el resultado pueda satisfacer a todo el mundo, eso al héroe no puede ayudarlo, pues este solo conoció el resultado cuando todo había pasado, y no es por eso por lo que se convirtió en héroe, sino que lo fue por haber comenzado.

Además, el resultado (en tanto que es la respuesta de la finitud a la pregunta infinita) es en su dialéctica totalmente heterogéneo respecto de la existencia del héroe. ¿O acaso el hecho de que Abraham estuviese justificado para relacionarse como individuo con lo general demostraría que obtuvo a Isaac mediante un *prodigio*? Si Abraham hubiese realmente sacrificado a Isaac, ¿habría estado por ello menos justificado?

Pero se tiene curiosidad por el resultado, como por el resultado de un libro; de la angustia, la indigencia, la paradoja, no se quiere saber nada. Se coquetea estéticamente con el resultado; llega tan inesperadamente, pero también tan fácilmente, como un premio de la lotería, y una vez que se ha conocido el resultado sale uno edificado. Y sin embargo no hay ladrón de templos trabajando con cadenas y grilletes que sea tan vil criminal como aquel que expolia de esa manera lo sagrado; y sin embargo Judas, que vendió a su señor por treinta monedas de plata, no es más despreciable que quien vende de esa manera lo sublime.

Es contrario a mi ánimo hablar inhumanamente de lo que es grande, dejar que se apague en una enorme distancia y en una silueta imprecisa, dejar que sea grande, pero sin que lo humano se haga presente en ello y que deje por eso de ser grande; pues no me hace grande lo que me sucede, sino lo que yo hago, y desde luego no hay nadie que piense que un hombre se hizo grande porque ganó el gran premio de la lotería. Por más que un ser humano haya nacido en condiciones de pobreza, | aun 157
así le exijo que no sea tan inhumano consigo mismo como para no poder pensar en el castillo si no es en la distancia, y soñar vagamente con su grandeza, y querer a la vez alzarlo y derribarlo, por haberlo alzado de un modo mezquino; le exijo que sea lo suficientemente humano para presentarse también allí, confiado y digno. No debe ser tan inhumano como para querer deshonrarlo todo desvergonzadamente, irrumpiendo en la sala del rey directamente desde la calle, con lo cual perdería más que el rey; al contrario, debe ser para él una alegría observar cada regla del decoro con alegre y confiado entusiasmo, que es justamente lo que lo hará franco. Esto es solo una imagen, pues aquella diferencia es solo una muy imperfecta expresión de la distancia del espíritu. Exijo a todo ser humano que no piense en sí

mismo tan inhumanamente como para no atreverse a presentarse en aquellos palacios donde no solo vive el recuerdo de los elegidos, sino estos mismos. No debe avanzar desvergonzadamente y reivindicar su parentesco, debe sentirse dichoso cada vez que se inclina ante ellos, pero debe ser franco y confiado, y ser siempre algo más que una sirvienta, pues si no quiere ser más, entonces nunca entrará. Y lo que le ayudará es precisamente la angustia y la indigencia en las que los grandes son puestos a prueba, pues si no, si es que tiene un mínimo de nervio, estos simplemente despertarán su justa envidia. Y lo que solo por la distancia puede ser grande, lo que se quiere hacer grande con la ayuda de frases vacías y huecas, uno mismo lo aniquila.

¿Quién ha habido en el mundo tan grande como aquella mujer bendita, la madre de Dios, la virgen María[121]? Y sin embargo, ¿cómo se habla de ella? Que ella era bendita entre las mujeres no la hace grande, y si no fuese tan extraño que los que escuchan pudiesen pensar tan inhumanamente como los que hablan, cualquier joven muchacha debería preguntar: ¿por qué no fui yo también bendita? Aunque no tuviese otra cosa que decir, no rechazaría yo en modo alguno una pregunta semejante por estúpida, pues, visto en abstracto, todo el mundo tiene el mismo derecho a un favor. Mi pensamiento es puro como el de cualquiera, y puro será el de quien de tal modo pueda pensar, y además esperar lo terrible si es que no lo es ya, pues aquel que alguna vez se ha encontrado con estas imágenes ya no puede desprenderse de ellas,
158 y si peca contra ellas entonces se vengan terriblemente mediante | una silenciosa ira, más terrible que el griterío de diez voraces recensores. Bien es cierto que dio a luz al niño prodigiosamente, pero lo hizo a la manera de las mujeres[122], y ese tiempo es el de la angustia, la indigencia y la paradoja. Bien es cierto que el ángel era un espíritu servicial, pero no era un espíritu dispuesto a servir que se acercase a las otras jóvenes muchachas de Israel y dijese: «No desdeñéis a María, a ella le ocurre lo extraordinario». Pero el ángel solo vino a María[123], y nadie la podía entender. ¿Y qué mujer fue ultrajada como María? ¿Y no es también cierto aquí que Dios condena en un mismo suspiro a aquel a quien bendice[124]? Esta es la concepción espiritual de María, y ella no es en ningún modo —me irrita decirlo, pero más aún me irrita que frívola y obsequiosamente haya sido percibida así— una dama que está de adorno y juega con un niño Dios. No obstante, cuando ella dijo: «He aquí la esclava del Señor»[125], en ese momento ella es grande, y pienso que no debe resultar difícil explicar cómo llegó a ser la madre de Dios. Ella no necesita ninguna admiración mundana, igual que Abraham no necesita lágrimas, pues ella no era una heroína, y él no era un héroe, y en ningún modo ambos fueron más grandes que estos

por librarse de la indigencia y el tormento y la paradoja, sino que lo fueron en virtud de ello.

Es algo grande cuando el poeta, en el momento en que presenta a su héroe trágico a la admiración de la gente, puede decir: lloremos por él, pues lo merece, pues es grande merecer las lágrimas de quien merece derramar lágrimas; es algo grande que el poeta pueda contener a la multitud, que pueda increpar a las personas para que cada una se ponga a prueba a sí misma respecto de si es digna de llorar por el héroe, pues las aguas residuales de los que lloriquean son un menosprecio de lo sagrado. — Y sin embargo, más grande que todo esto es que el caballero de la fe pueda decir incluso a la persona noble que quiere llorar por él: no llores por mí, llora por ti mismo.

Uno se conmueve, se remonta a los bellos tiempos, dulces y tiernos anhelos lo llevan hasta la meta del deseo, ver a Cristo vagar por la tierra prometida. Se olvida la angustia, la indigencia, la paradoja. ¿Tan fácil era no equivocarse? ¿No era terrible que esta persona que caminaba entre los demás fuese Dios, no era terrible sentarse a la mesa con él? ¿Tan fácil era hacerse apóstol? Pero el resultado, dieciocho siglos, ayuda, ayuda a este mezquino engaño con el que uno se engaña a sí mismo y a otros. No encuentro el valor para desear ser un contemporáneo de semejantes acontecimientos, | y por eso no juzgo severamente a los 159
que se equivocaron, ni en poco a los que vieron lo que era justo.

Mas vuelvo a Abraham. En el tiempo anterior al resultado, o bien Abraham era a cada minuto un asesino, o bien estamos ante la paradoja que es superior a todas las mediaciones.

La historia de Abraham contiene, por tanto, una suspensión teleológica de lo ético. Como individuo ha devenido superior a lo general. Esta es la paradoja que no se deja mediar. Tan inexplicable es de qué manera llegó a ella como de qué manera permanece en ella. Si no es este el caso con Abraham, entonces él no es ni tan siquiera un héroe trágico, sino un asesino. Pretender seguir llamándole padre de la fe, hablar de ello a quienes no se preocupan de otra cosa que de las palabras, es insensato. Puede darse el caso de que alguien llegue a ser un héroe trágico por sus propias fuerzas, pero no caballero de la fe. Cuando alguien emprende el camino del héroe trágico, en cierto sentido duro, muchos podrán aconsejarlo; a aquel que transita el estrecho camino de la fe nadie puede aconsejarlo, nadie puede entenderlo. La fe es un prodigio, y sin embargo nadie está excluido de ella, pues aquello en lo que se aúna todo lo humano es la pasión*, y la fe es una pasión.

* En algún lugar ha expresado Lessing algo parecido desde un punto de vista puramente estético. En ese lugar pretende propiamente mostrar que la pena también

60 | Problema II

¿Existe un deber absoluto para con Dios?

Lo ético es lo general, y como tal es a su vez lo divino. Por eso se tiene razón en decir que todo deber es en el fondo deber para con Dios; pero si no se puede decir más, entonces se dice también que propiamente yo no tengo ningún deber para con Dios. El deber se convierte en deber al referirse a Dios, pero en el deber mismo no entro en relación con Dios. Así, es deber amar al prójimo. Es deber por el hecho de que se refiere a Dios, pero en el deber no entro en relación con Dios, sino con el prójimo, al que amo. Si entonces digo a este respecto que es mi deber amar a Dios, propiamente solo enuncio una tautología, en la medida en que «Dios» se toma aquí en un sentido totalmente abstracto como lo divino, es decir, lo general, es decir, el deber. Toda la existencia del género humano se redondea en sí misma en perfecta forma esférica, y lo ético es a un mismo tiempo lo que limita y lo que colma. Dios se convierte en un punto invisible, evanescente, un pensamiento impotente; su poder está solo en lo ético, que colma la existencia. Así pues, en el caso de que a alguien se le ocurriese querer amar a Dios en un sentido diferente al aquí presentado, será un exaltado, amará a un fantasma que, solo con que tuviese el poder de hablar, le diría: no pido tu amor, limítate a permanecer en tu lugar. En el caso de que a

puede permitirse una expresión chistosa. Con este propósito recoge una réplica en una determinada situación del desgraciado rey inglés Eduardo II. En contraposición a esta recoge, tomándolo de Diderot, un relato sobre una campesina y una réplica de ella. Continúa él: *Auch das war Witz, und noch dazu Witz einer Bäuerin; aber die Umstände machten ihn unvermeidlich. Und folglich auch muß man die Entschuldigung der witzigen Ausdrücke des Schmerzes und der Betrübniß nicht darin suchen, daß die Person, welche sie sagt, eine vornehme, wohlerzogene, verständige, und auch sonst witzige Person sey;* denn die Leidenschaften machen alle Menschen wieder gleich: *sondern darin, daß wahrscheinlicher Weise ein jeder Mensch ohne Unterschied in den nämlichen Umständen das nämliche sagen würde. Den Gedanken der Bäuerin hätte eine Königin haben können und haben müssen: so wie das, was dort der König sagt, auch ein Bauer hätte sagen können und ohne Zweifel würde gesagt haben.* [También eso era un chiste, y aún más, el chiste de una campesina; aunque las circunstancias lo hacían inevitable. Y por lo tanto no se deben buscar excusas a las expresiones chistosas del dolor y la tristeza en el hecho de que la persona que las dice es una persona distinguida, educada, inteligente, y además chistosa, *pues las pasiones vuelven a igualar a todos los hombres*; sino en el hecho de que cualquiera, sin distinción, en las mismas circunstancias, probablemente habría dicho lo mismo. El pensamiento de la campesina podría haberlo tenido una reina, y debería haberlo tenido: igual que lo que dice el rey también podría decirlo un campesino, y sin duda lo habría dicho]. Cf. *Sämtliche Werke* [Obras completas], 30, B, p. 223[126].

alguien se le ocurriese querer amar a Dios de otra manera, este amor sería sospechoso como el amor del que habla Rousseau, por el cual una persona ama a los cafres en lugar de amar a su prójimo[127].

Ahora bien, si lo aquí desarrollado es correcto, si no hay nada | 161
inconmensurable en una vida humana, y lo que haya de inconmensurable lo sea solo por un azar del que nada se sigue, en la medida en que la existencia se considere desde la idea, entonces tiene razón Hegel; pero en lo que no tiene razón es en hablar de la fe o en permitir que Abraham sea visto como su padre, pues con esto segundo sentencia tanto a Abraham como a la fe. En la filosofía hegeliana *das Äußere (die Entäußerung)* [lo exterior (la exteriorización)] es superior a *das Innere* [lo interior][128]. Esto se ilustra a menudo con un ejemplo. El niño es *das Innere*, el hombre *das Äußere*; de ello se sigue que el niño está determinado justamente por lo exterior, e inversamente el hombre como *das Äußere* justamente está determinado por *das Innere*. La fe, por el contrario, es la paradoja según la cual la interioridad es superior a la exterioridad, o para recordar de nuevo una expresión ya empleada, que el número impar es superior al par.

Para la consideración ética de la vida es pues tarea del individuo desprenderse de la determinación de la interioridad y expresarla en lo exterior. Cada vez que el individuo se retrae, cada vez que quiere quedarse atrás o volver a escaparse a la determinación de la interioridad del sentimiento, del temple de ánimo, etc., peca, se sume en un desafío. Esta es la paradoja de la fe, que hay una interioridad que es inconmensurable con lo exterior, una interioridad que, vale notarlo, no es idéntica a la primera, sino una nueva interioridad. No se debe pasar por alto esto. La reciente filosofía se ha permitido sin más sustituir «fe» por lo inmediato[129]. Si se hace esto, entonces es una ridiculez negar que la fe haya existido en todos los tiempos. La fe se presenta en tal caso en una compañía bastante simple con el sentimiento, el temple de ánimo, la idiosincrasia, los *vapeurs* [sofocos], etc. La filosofía puede en cierto modo tener razón en que uno no debería detenerse en ello. Pero no hay nada que justifique a la filosofía para este uso del lenguaje. La fe está precedida por un movimiento de la infinitud; solo entonces irrumpe la fe, *nec opinate* [inopinadamente], en virtud del absurdo. Esto puedo entenderlo bien, sin que por ello pretenda tener fe. Si la fe no es otra cosa que lo que la filosofía dice de ella, entonces Sócrates ya ha ido más allá, mucho más allá; pero sucede a la inversa, que él ni siquiera ha llegado hasta allí. En sentido intelectual él ha hecho el movimiento de la infinitud. Su ignorancia es la resignación infinita. Esta tarea es ya algo apropiado para las fuerzas humanas, aunque en
nuestros tiempos se la desdeñe; pero solo cuando | se ha cumplido, 162

solo cuando el individuo se ha vaciado él mismo en lo infinito, solo entonces se ha llegado al punto en que puede emerger la fe.

La paradoja de la fe es pues esto: que el individuo es superior a lo general, que el individuo, para recordar una distinción dogmática hoy en día menos frecuente, determina su relación con lo general mediante su relación con lo absoluto, no su relación con lo absoluto mediante su relación con lo general. La paradoja se puede también expresar de este modo: que es un deber absoluto para con Dios; pues en esta relación de deber el individuo se relaciona como individuo absolutamente con lo absoluto. Cuando se dice a este respecto que es un deber amar a Dios, con ello se dice algo distinto a lo precedente, pues si este deber es absoluto, entonces lo ético se rebaja a lo relativo. Mas de aquí no se sigue que esto deba ser aniquilado, sino que adquiere una expresión muy diferente, la expresión paradójica, de tal modo que, por ejemplo, el amor a Dios puede llevar al caballero de la fe a dar a su amor al prójimo la expresión contraria a lo que éticamente hablando es deber.

Si este no es el caso, entonces la fe no tiene su lugar en la existencia, entonces la fe es un desafío, y Abraham está perdido, puesto que cedió ante tal desafío.

Esta paradoja no se deja mediar, pues radica precisamente en que el individuo es solo el individuo. Tan pronto como este individuo quiere expresar su deber absoluto en lo general, hacerse consciente de él en lo general, reconoce estar él mismo ante un desafío, y entonces, si es que le opone resistencia, no llega a satisfacer el así llamado deber absoluto, y si no lo hace, peca, aunque su acto *realiter* [en realidad] resulte ser aquello que era su deber absoluto. ¿Qué debería hacer entonces Abraham? Si le dijese a otro: amo a Isaac más que a nada en el mundo, y por eso me resulta tan duro sacrificarlo, entonces el otro sacudiría la cabeza diciendo: ¿entonces por qué quieres sacrificarlo? O si el otro hubiese sido de mente astuta, podría incluso haber calado en Abraham cómo este mostraba sentimientos que estaban en flagrante contradicción con sus actos.

En el relato sobre Abraham encontramos una paradoja semejante. Su relación con Isaac es, éticamente expresada, que el padre debe amar al hijo. Esta relación ética se rebaja a lo relativo en contraposición con la relación absoluta con Dios. A la pregunta de por qué, Abraham no tiene otra respuesta que la de que es una prueba, una tentación, la cual,
3 como | se ha señalado más arriba, es la unidad de que lo es por Dios y por sí mismo. Estas dos determinaciones se corresponden también mutuamente en el lenguaje habitual. Así, cuando se ve a una persona hacer algo que no se eleva a lo general, se dice que no fue precisamente

por Dios por lo que lo hizo, y se indica con ello que lo hizo por él mismo. La paradoja de la fe ha perdido lo intermedio, esto es, lo general. Por un lado tiene la expresión del egoísmo supremo (hacer algo terrible que hace por él mismo), por otro lado, la expresión de la más absoluta devoción, hacerlo por Dios. La fe como tal no se puede mediar en lo general, pues con ello se la suprime. La fe es esta paradoja, y el individuo no puede en absoluto hacerse comprensible para nadie. Es fácil imaginarse que el individuo pueda hacerse comprensible para otro individuo que esté en el mismo *casus* [caso]. Una consideración así sería impensable si en nuestros tiempos no se buscase de tantas maneras colarse insidiosamente en lo que es grande. Un caballero de la fe no puede en modo alguno ayudar al otro. O el propio individuo se hace un caballero de la fe tomando sobre sí la paradoja, o no lo será nunca. En estas regiones la compañía es del todo impensable. Cualquier explicación más precisa de lo que se deba entender por Isaac es algo que el individuo en todo momento solo se puede dar a sí mismo. Y aun si uno pudiese determinar más precisamente, hablando en general, lo que se debería entender por Isaac (cosa que, por lo demás, sería entonces la más ridícula contradicción, subsumir al individuo, que está precisamente fuera de lo general, bajo determinaciones generales, cuando este debe actuar justamente como individuo que está fuera de lo general), el individuo nunca podría ser convencido de ello por otros, nada más que por sí mismo como individuo. Por eso, aunque alguien fuese tan cobarde y miserable como para querer hacerse un caballero de la fe bajo responsabilidad ajena, no lo logrará, pues solo el individuo como individuo lo logra, y esto es lo grande, que puedo comprender bien sin alcanzarlo, pues me falta valor; pero esto es también lo terrible, lo cual puedo concebir aún mejor.

Como es sabido, en Lucas 14, 26, se expone una curiosa doctrina del deber absoluto para con Dios: «Si alguien viene a mí y no odia a su propio padre, y a su madre, y a su mujer, y a sus hijos, y a sus hermanos y sus hermanas, e incluso a su propia alma, no puede ser mi discípulo».
Es duro este lenguaje, ¿quién soportaría escucharlo[130]? | También por 164
esta razón se lo escucha muy raramente. Y sin embargo este silencio es solo una huida que de nada sirve. El estudiante de teología, no obstante, ha aprendido que estas palabras aparecen en el Nuevo Testamento, y encuentra en alguna herramienta de exegesis[131] la explicación de que μισειν [odiar] en este y en un par de otros pasajes *per* μειωσιν [por debilitamiento] significa: *minus diligo, posthabeo, non colo, nihili facio* [ama menos, menosprecia, no honres, ten por nada]. Mas la conexión en que aparecen estas palabras no parece confirmar esta explicación de buen gusto. Justamente en el versículo siguiente se

encuentra un relato de cómo uno que quiere construir una torre hace primero sus cálculos para ver si está en condiciones de hacerlo, no sea que después se rían de él[132]. La necesaria conexión de este relato con el versículo citado parece indicar precisamente que las palabras deberían tomarse con todo su terrible rigor, para que cada uno pruebe por sí mismo si es capaz de construir el edificio.

Si aquel piadoso y melindroso exégeta, que regateando de esta manera pretende deslizar el cristianismo en el mundo, lograse convencer a alguien de que tanto gramatical como lingüísticamente y κατ' αναλογιαν [por analogía] era este el significado de aquel pasaje, entonces es de esperar que en el mismo instante logre también convencer a la misma persona de que el cristianismo es una de las cosas más dignas de lástima que existen en el mundo. Pues si una doctrina, en una de sus más líricas manifestaciones, aquella en la que la conciencia de su validez eterna desborda con más fuerza, no tiene otra cosa que decir que una palabra estridente, vacía de significado, y que solo indica que uno debe ser menos complaciente, menos atento, más indiferente; si una doctrina, en el instante en que amaga con decir algo terrible, acaba babeando en lugar de causar horror — está claro que ante *esa* doctrina no merece la pena ponerse en pie.

Las palabras son terribles, pero creo que se pueden entender sin que de ello se siga que quien las ha entendido tenga por ello el valor de ponerlas en práctica. Hay que ser honesto y aceptar lo que se dice, reconocer que es algo grande aunque uno mismo no tenga el valor necesario. Aquel que así se comporta no quedará excluido de participar en ese bello relato, pues de algún modo este contiene un consuelo para aquel que no tenga valor para emprender la construcción de la torre. Pero debe ser honrado y no explicar esta carencia de valor presentándola como humildad, pues es, por el contrario, orgullo, siendo el único valor humilde el de la fe.

5 | Es, pues, fácil de ver que si el pasaje ha de tener significado, se lo debe entender palabra por palabra. Dios es aquel que exige amor absoluto. Ahora bien, aquel que piensa que, cuando exige el amor de una persona, esta debe mostrarlo también por su tibieza ante todo lo que, por lo demás, le sería querido, no solo es un egoísta sino además un necio, y aquel que pretendiese exigir un amor semejante firmaría en el mismo instante su propia sentencia de muerte si hubiese puesto su vida en el codiciado amor. De este modo, un hombre exige que su mujer abandone padre y madre[133], pero si quiere ver en esto una prueba del amor extraordinario de ella hacia él, que por causa de él se convirtió en una hija indolente y tibia, etc., entonces es más necio que el mayor de los necios. Si tuviese alguna idea de lo que es el amor, desearía

descubrir que su mujer lo ama como a ningún otro en el reino, y si descubriese que como hija y hermana era perfecta en el amor, vería en ello una garantía. Entonces lo que en una persona se consideraría una señal de egoísmo y necedad, con la ayuda de un exégeta será considerado una digna representación de la divinidad.

¿Pero entonces, cómo odiarlos? No traeré aquí a la memoria la distinción humana entre el amor y el odio, no porque yo tenga mucho en su contra, pues no deja de ser apasionada, sino porque es egoísta y no vale aquí. Si por el contrario considero la tarea como una paradoja, entonces la entiendo, es decir, la entiendo del modo en que se puede entender una paradoja. El deber absoluto puede por tanto llevar a hacer lo que la ética prohibiría, pero de ninguna manera puede llevar al caballero de la fe a dejar de amar. Esto lo muestra Abraham. En el momento en que se dispone a sacrificar a Isaac, la expresión ética de lo que hace es: odia a Isaac. Pero si realmente odia a Isaac, entonces puede estar tranquilo de que Dios no le pide eso, pues Caín[134] y Abraham no son lo mismo. A Isaac debe amarlo con toda su alma; ya que Dios se lo exige, debe amarlo, si es posible, aún más, y solo entonces lo puede *sacrificar*, pues ciertamente es este amor hacia Isaac lo que en virtud de su paradójica oposición con su amor por Dios convierte su acción en un sacrificio. Y esta es la indigencia y la angustia de la paradoja, que él, humanamente hablando, no puede hacerse en modo alguno comprensible. Solo en el momento en que su acción está en absoluta contradicción con su sentimiento, solo entonces sacrifica a Isaac, mientras que la realidad de su acción | es aquello por lo que él 166
pertenece a lo general, y ahí él es y será un asesino.

El pasaje de Lucas debe entenderse, por lo demás, de modo que se advierta que el caballero de la fe no obtiene ninguna expresión superior de lo general (como lo ético) en la que pueda salvarse. Así, si fuese la iglesia la que requiriese este sacrificio de uno de sus miembros, solo tendríamos un héroe trágico. La idea de iglesia no es cualitativamente diferente de la idea de estado, en cuanto que el individuo puede entrar en ella en virtud de una simple mediación, y tan pronto como el individuo ha entrado en la paradoja, no entra en la idea de iglesia; no sale de la paradoja, sino que debe encontrar en ella su gloria o su pérdida. Un héroe eclesiástico semejante expresa en su acción lo general, y no habrá nadie en la iglesia, ni siquiera su padre y su madre, etc., que no lo entienda. No es, en cambio, el caballero de la fe, y tiene además una respuesta distinta a la de Abraham; él no dice que sea una prueba o una tentación por la que es puesto a prueba.

Por lo general se evita la remisión a pasajes como este de Lucas. Se teme extraviar a las personas, se teme que pueda pasar lo peor en el

momento en que el individuo quiera comportarse como individuo. Se piensa, además, que existir como individuo es lo más fácil que hay, y por ello hay que forzar a la gente a convertirse en lo general. Yo no puedo compartir ni aquel temor ni esta idea, y ello por una misma razón. Aquel que ha aprendido que existir como individuo es lo más terrible que hay, no tendrá miedo de decir que es lo más grande, pero también lo dirá de tal manera que sus palabras no se conviertan en una trampa para un descarriado, sino que más bien lo ayudarán a entrar en lo general, aunque sus palabras creen un poco de espacio para lo que es grande. Aquel que no se atreve a nombrar pasajes como este, tampoco se atreve a nombrar a Abraham, y constituye una muy dudosa concesión indirecta respecto de sí mismo pensar que sea suficiente con existir como individuo; pues aquel que realmente tiene respeto por sí mismo y preocupación por su alma está convencido de que quien vive solo en el mundo bajo su propia vigilancia vive más severa y reservadamente que una doncella en su cámara. Es bien cierto que puede haber quienes necesiten coacción, quienes, si se les dejase en libertad, se revolverían en un placer egoísta como animales salvajes, pero precisamente por eso se debe mostrar que uno no es parte de estos, en tanto que sabe hablar con angustia y estremecimiento, y de lo que es grande | debe hablarse con respeto, para que no se olvide por temor al daño, el cual se evitará si se habla sabiendo que es lo grande, conociendo sus espantos, pues sin estos tampoco se conoce su grandeza.

Consideremos un poco más de cerca la indigencia y la angustia de la paradoja de la fe. El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general, el caballero de la fe renuncia a lo general para llegar a ser el individuo. Como se ha dicho, todo depende de cómo uno esté situado. Aquel que cree que es bien fácil ser el individuo puede estar siempre seguro de que no es el caballero de la fe, pues los sujetos erráticos y los genios ambulantes no son hombres de la fe. El caballero sabe, por el contrario, que es maravilloso pertenecer a lo general. Sabe que es bello y beneficioso ser el individuo que se traduce en lo general, el que, por así decir, por sí mismo provee una versión de sí mismo pura, pulcra y lo más inmaculada posible, legible para todos; sabe que es reconfortante hacerse comprensible en lo general de manera que él mismo lo comprende, y que todo aquel que lo comprende a él comprende a su vez en él lo general, y ambos se deleitan en la confianza de lo general. Él sabe que es bello nacer como el individuo que tiene en lo general su morada, su amable residencia que lo recibe inmediatamente con los brazos abiertos siempre que quiera quedarse en ella. Pero sabe además que por encima de esto serpentea un camino solitario, estrecho y abrupto; sabe que es terrible nacer solitario saliéndose de

lo general, avanzar sin encontrar un solo caminante. Sabe muy bien dónde está, y cómo se relaciona con las personas. Humanamente hablando está loco, y no puede hacerse comprensible para nadie. Y estar loco es la expresión más suave. Si no se le considera así, entonces es un hipócrita, y un hipócrita tanto más terrible cuanto más avanza en el camino.

El caballero de la fe sabe que es emocionante abandonarse a sí mismo por lo general, que se necesita valor para ello, pero también que hay en ello una seguridad, precisamente porque es por lo general; sabe que es maravilloso ser comprendido por cualquier persona noble, y de tal manera que el propio observador se ennoblece por ello. Lo sabe, y se siente como vinculado, podría desear que fuese esta tarea la que se le encomendase. Así podría Abraham haber deseado en ocasiones que la tarea fuese amar a Isaac como corresponde y es deber de un padre, comprensible para todos, inolvidable en el tiempo; podría desear que la tarea fuese sacrificar a Isaac ante lo general, para poder | 168
enardecer a otros padres a la gloriosa hazaña — y casi se horrorizaría ante el pensamiento de que tales deseos fuesen para él solo desafíos y tuviese que tratarlos como tales; pues sabe que es un camino solitario el que transita, y que nada realiza para lo general, sino que solo se prueba y examina a sí mismo. ¿O qué realizó Abraham para lo general? ¡Permitidme hablar humanamente de ello, del todo humanamente! Le lleva setenta años tener un hijo de la vejez. Lo que otros obtienen rápidamente y disfrutan durante tiempo le lleva a él setenta años; ¿y por qué? Porque él es puesto a prueba y tentado. ¿No es una locura? Pero Abraham tuvo fe, y solo Sara vaciló y le hizo tomar a Agar como manceba; y por eso tendría también que rechazarla. Tiene a Isaac — entonces volverá a ser puesto a prueba. Él sabía que es maravilloso expresar lo general, maravilloso vivir con Isaac. Pero no es esa la tarea. Él sabía que es majestuoso sacrificar a un hijo como ese por lo general, él mismo habría encontrado paz en ello, y todos se habrían apoyado enaltecidos en su hazaña, como la vocal se apoya sobre su letra de apoyo[135]; pero no es esa la tarea — él es puesto a prueba. Aquel general romano que se conoce por su sobrenombre de *Cunctator* [el que pospone][136] detuvo al enemigo con su dilación — ¡y cuánto no pospone Abraham en comparación con él! —, pero no salva al estado. Este es el contenido de ciento treinta años. ¡Quién puede soportarlo! Y acaso dirían sus contemporáneos, si pudiese decirse que los tuvo: «La de Abraham es una eterna dilación; finalmente tuvo un hijo, tardó bastante, y ahora quiere sacrificarlo — ¿no es un demente? Y aunque pudiese explicar por qué lo quiere, aun así es siempre una prueba». Abraham no podría explicar más que eso, pues su vida es

como un libro que está guardado bajo divino decomiso y que no se hace *publici juris* [propiedad pública].

Eso es lo terrible. Quien no lo vea puede estar siempre seguro de que no es ningún caballero de la fe, y quien lo vea no querrá negar que incluso el más probado héroe trágico camina como bailando en comparación con el caballero de la fe, que solo avanza lento y arrastrándose. Y si lo ha discernido y se ha convencido de que no tiene valor para comprenderlo, entonces vislumbrará la prodigiosa maravilla que logra aquel caballero, que este se convierte en confidente de Dios, amigo del Señor[137], para hablar del todo humanamente, que tutea a Dios en los cielos, mientras que hasta el héroe trágico solo se refiere a Él en tercera persona.

| El héroe trágico acaba rápido, y termina su lucha rápidamente, hace el movimiento infinito y queda asegurado en lo general. El caballero de la fe, por el contrario, se mantiene insomne, pues es constantemente puesto a prueba, y a cada momento existe la posibilidad de volverse arrepentido a lo general, y esta posibilidad tanto puede ser un desafío como una verdad. En nadie puede procurar una aclaración al respecto, pues en tal caso está fuera de la paradoja.

Así pues, el caballero de la fe tiene ante todo pasión para concentrar en un único momento todo lo ético que quebranta, de manera que puede convencerse a sí mismo de que realmente ama a Isaac con toda su alma*. Si no puede hacerlo, entonces entra en un desafío. Después tiene pasión para manifestar de golpe toda esta certidumbre, y de tal manera que es tan plenamente válida como en el primer momento. Si no puede, entonces no se mueve del sitio, pues entonces tiene que empezar continuamente desde el principio. El héroe trágico concentra también en un único momento lo ético que él mismo sobrepasó teleológicamente, pero tiene a este respecto su resguardo en lo general. El caballero de

* Intentaré esclarecer una vez más la diferencia entre la colisión, tal como esta se produce en el héroe trágico y el caballero de la fe. El héroe trágico se convence de que el deber ético está totalmente presente en él, puesto que lo convierte en un deseo. Agamenón puede así decir: para mí esto es la demostración de que no violo mi deber paterno, que es mi único deseo lo que es mi deber. Tenemos por lo tanto aquí deseo y deber cara a cara. Lo feliz es que coincidan, que mi deseo sea mi deber y a la inversa, y la tarea para la vida de la mayoría es justamente mantenerse en su deber, y mediante su entusiasmo convertirlo en su deseo. El héroe trágico renuncia a su deseo para cumplir su deber. Para el caballero de la fe, deseo y deber son también idénticos, pero se le exige que renuncie a ambos. Así, si pretende resignarse renunciando a su deseo, entonces no encontrará reposo, pues es su deber. Si pretende mantenerse en el deber y en su deseo, entonces no se convierte en caballero de la fe, pues el deber absoluto exigía precisamente que renunciase a ello. El héroe trágico logró una expresión superior del deber, pero no un deber absoluto.

la fe se tiene única y exclusivamente a sí mismo, y ahí está lo terrible. La mayoría de las personas viven en una obligación ética, asumiendo que
cada día tiene su pesar[138], mas así no llegan nunca | a esta apasionada 170
concentración, a esta enérgica conciencia. Para lograrlo, al héroe trágico puede serle en cierto modo de ayuda lo general, pero el caballero de la fe está solo en todo. El héroe trágico lo hace y encuentra reposo en lo general; el caballero de la fe se mantiene constantemente en tensión. Agamenón abandona a Ifigenia y con ello encuentra reposo en lo general, y entonces pasa a sacrificarla. Si Agamenón no hace el movimiento, si su alma en el momento decisivo, en lugar de concentrarse apasionadamente, se pierde en pamplinas de orden general, como que tenía más hijas, y que *vielleicht* [tal vez] podría suceder *das Außerordentliche* [lo extraordinario] — entonces lógicamente no es ningún héroe, sino un desharrapado. Abraham tiene también la concentración del héroe, aunque esta sea en él mucho más complicada, puesto que él no tiene resguardo alguno en lo general, en absoluto, pero hace aún un movimiento por el cual vuelve su alma hacia el prodigio. Si Abraham no hace esto, entonces es solo un Agamenón, siempre y cuando se pueda entonces explicar cómo es posible defender que se quiera sacrificar a Isaac no siendo ello provechoso para lo general.

Ahora bien, que el individuo se encuentre realmente en un desafío o que sea el caballero de la fe es algo que solo el individuo puede decidir. Sin embargo, se podrían trazar algunas señales distintivas de la paradoja que pueda también comprender quien no se encuentra allí. El verdadero caballero de la fe es siempre absoluto aislamiento, el falso es sectario. Esto es un intento de salirse del estrecho camino de la paradoja y convertirse en un héroe trágico a precio de ganga. El héroe trágico expresa lo general y se sacrifica por ello. En su lugar, el sectario Mester Jackel[139] dispone de un teatro privado, algunos buenos amigos y camaradas que representan lo general, más o menos como los asesores jurídicos en *El bote de oro* representan la justicia[140]. El caballero de la fe es, por el contrario, la paradoja, es el individuo, absolutamente solo el individuo, sin ninguna conexión o superfluidad. Esto es lo terrible que el sectario alfeñique no puede soportar. En lugar de aprender de ello que no está en condiciones de realizar lo que es grande y reconocerlo entonces abiertamente —cosa que, como es natural, no puedo sino aprobar, puesto que es lo que yo mismo hago—, el pobre desgraciado piensa que juntándose con otros pobres desgraciados podrá realizarlo. Pero de ninguna manera sucede así; en el mundo del espíritu no se permite ningún fraude. Una docena de sectarios se agarran unos a otros del brazo, desconocen por completo los solitarios desafíos
que esperan al caballero de la fe y que este no | se atreve a eludir, 171

precisamente porque sería más terrible si incurriese en la temeridad de seguir adelante. Los sectarios se ensordecen unos a otros con su ruido y alboroto, con sus gritos mantienen a distancia la angustia, y semejante jauría vocinglera piensa que conquista el cielo y que avanza por el mismo camino que el caballero de la fe, el que nunca escucha una voz humana en la soledad del universo y camina a solas con su terrible responsabilidad.

El caballero de la fe solo a sí mismo se remite, siente el dolor de no poder hacerse comprensible para otros, y no siente ningún vanidoso deseo de querer guiar a otros. El dolor es para él la seguridad, no conoce el deseo vanidoso, su alma es demasiado seria para eso. El falso caballero se delata fácilmente por esa maestría que ha adquirido en un instante. No tiene idea alguna de aquello de lo que se trata, que otro individuo debe devenir individuo exactamente del mismo modo si ha de seguir el mismo camino, y que por tanto no necesita la guía de nadie, menos aún la de alguien que pretende imponerse. Aquí vuelve uno a desligarse, no puede soportar el martirio de la incomprensibilidad, y en su lugar elige convenientemente la mundana admiración de la maestría. El verdadero caballero de la fe es testigo, nunca maestro, y en ello radica lo profundamente humano, que es algo mejor que esa inútil participación en la ventura y desventura de otros ensalzada bajo el nombre de simpatía, cuando no es otra cosa que vanidad. Aquel que solo quiera ser testigo reconoce con ello que nadie, ni siquiera el más pobre, necesita la participación de otro, o que se haya de degradar para que el otro pueda elevarse. Pero como él mismo no ha obtenido a bajo precio lo que ha obtenido, tampoco lo vende a bajo precio, no es tan mezquino como para recibir la admiración de la gente y a cambio darle su callado desprecio, sabe que lo que en verdad es grande es igualmente accesible a todos.

Por lo tanto, o bien hay un deber absoluto para con Dios, y si lo hay entonces se da la paradoja descrita de que el individuo como individuo es superior a lo general y está como individuo en una relación absoluta con lo absoluto — o bien nunca ha habido fe, porque siempre la ha habido, o, si no, Abraham está perdido, o hay que explicar el pasaje de Lucas 14 tal como lo hacía aquel refinado exégeta, y de igual modo explicar los pasajes correspondientes[141] y los similares[142].

| Problema III 172

¿Era éticamente defendible que Abraham callase su propósito ante Sara, Eliezer e Isaac?

Lo ético es como tal lo general y, en tanto es lo general, es a su vez lo manifiesto. El individuo, en su determinación inmediatamente sensual y anímica, es lo oculto. Su tarea ética es por tanto salir de su ocultamiento y hacerse manifiesto en lo general. Así, cada vez que permanece en lo oculto, peca y entra en un desafío, del cual solo sale manifestándose.

Volvemos a estar aquí en el mismo punto. Si no hay un ocultamiento que se fundamente en el hecho de que el individuo como individuo es superior a lo general, entonces no se puede defender la conducta de Abraham, pues este pasa por alto las instancias éticas intermedias. Por el contrario, si hay tal ocultamiento, entonces estamos ante la paradoja que no se puede mediar, ya que esta reside justamente en el hecho de que el individuo como individuo es superior a lo general, y lo general es precisamente la mediación. La filosofía hegeliana no considera justificado ningún ocultamiento, ninguna inconmensurabilidad. Es por tanto consecuente consigo misma al exigir la manifestación, pero no está en lo cierto cuando pretende considerar a Abraham el padre de la fe y hablar de la fe. La fe no es la primera inmediatez, sino una posterior. La primera inmediatez es lo estético, y en esto la filosofía hegeliana sí que puede tener razón. Pero la fe no es lo estético, o si no, nunca ha existido la fe, porque ha existido siempre.

Será aquí lo mejor considerar la totalidad del asunto de manera puramente estética, y para | ello entrar en una meditación estética, 173
para la cual pediré al lector que por un momento se entregue de lleno, mientras que yo, para aportar lo mío, modificaré mi presentación en relación a los objetos. La categoría que quiero considerar más de cerca es: *lo interesante*[143], una categoría que, especialmente en nuestros tiempos, dado que los tiempos viven *in discrimine rerum* [en un punto de inflexión], ha adquirido gran significado, pues es propiamente la categoría inflexiva. Por ello no se debería, como a veces sucede, después de haberla amado *pro virili* [de la mejor manera], despreciarla porque se haya quedado pequeña, pero tampoco se la debería codiciar mucho, pues resultar interesante, o hacer que la vida de uno sea interesante, no es seguramente el cometido de una labor artística, sino un funesto privilegio que, como todo privilegio en el mundo del espíritu, solo se obtiene con profundo dolor. De este modo fue Sócrates la persona más interesante que haya vivido, su vida, la más interesante que haya habido; mas esta existencia le había sido designada por el dios y, en cuanto

que él mismo debió hacerla suya, no fue ajeno a esfuerzos y dolores. Querer tomar en vano una existencia semejante no es propio de alguien que contempla la vida con seriedad, y sin embargo no es raro en nuestros tiempos ver casos que siguen esta tendencia. Lo interesante es por lo demás una categoría límite, un *confinium* [límite] entre lo estético y lo ético. En este sentido, la meditación debe continuamente infiltrarse en el dominio de la ética, a la vez que, para poder tener significado, debe tomar el problema con interioridad estética y *concupiscents* [concupiscente]. En nuestros tiempos es más raro que la ética se embarque en algo semejante. La razón debe ser que no puede haber espacio para ello en el Sistema. Podría, entonces, hacerse en monografías, y hacerse además, si no se quiere entrar en detalle, con brevedad, consiguiendo, no obstante, lo mismo; bastaría que uno tuviese en su poder el predicado, pues uno o dos predicados pueden descubrir todo un mundo. ¿No debería haber también espacio en el Sistema para ese tipo de palabritas?

Dice Aristóteles en su inmortal poética: δυο μεν ουν του μυθου μερη, περι ταυτ' εστι, περιπετεια και αναγνωρισις [estas, pues, son dos partes del argumento, la peripecia y el reconocimiento] (cf. cap. 11)[144]. Naturalmente, es solo ese segundo momento el que aquí me ocupa: αναγνωρισις, reconocimiento. Dondequiera que pueda hablarse de un reconocimiento se puede *eo ipso* [por ello mismo] hablar de un ocultamiento precedente[145]. Así como el reconocimiento es lo que destraba, lo que distiende, así también es el ocultamiento lo que tensa la vida dramática. Lo que Aristóteles desarrolla anteriormente en | el mismo capítulo acerca de los distintos valores de la tragedia, todo ello según la convergencia de περιπετεια [peripecia] y αναγνωρισις [reconocimiento][146], así como acerca del reconocimiento simple y el doble, no puedo tomarlo aquí en consideración, aunque resulte tentador por su interioridad y su silencioso arrobamiento, especialmente para aquel que ya hace tiempo se cansó de la superficial omnisciencia de los recopiladores. Puede ser pertinente aquí una observación más general. En la tragedia griega el ocultamiento (y como consecuencia de ello, el reconocimiento) es un residuo épico que se fundamenta en un *fatum* [destino] en el que desaparece la acción dramática, en donde esta tiene su oscuro y misterioso origen. De esto se sigue que el efecto que produce una tragedia griega tenga una semejanza con la impresión de una estatua de mármol a la que le falta el poder de la mirada. La tragedia griega es ciega. Por eso se necesita una cierta abstracción para dejarse afectar adecuadamente por ella. Un hijo asesina a su padre, pero solo después descubre que es su padre[147]. Una hermana quiere sacrificar a su hermano, pero en el momento decisivo

se da cuenta[148]. Esta forma de lo trágico no puede ocupar mucho a nuestros tiempos *reflexivos*. El drama moderno[149] ha renunciado al destino, se ha emancipado dramáticamente, es vidente, introspectivo, descubre el destino en su conciencia dramática. El ocultamiento y la manifestación son, por lo tanto, acción libre del héroe, de la cual él es responsable.

También en el drama moderno el reconocimiento y el ocultamiento están integrados como un elemento esencial. Reunir ejemplos al respecto sería demasiado prolijo. Soy lo bastante cortés como para admitir que cualquiera que en nuestros tiempos tenga suficientes voluptuosidad estética, potencia y excitación para concebir con tanta facilidad como la perdiz, a la que según Aristóteles le basta con oír el canto del gallo o su vuelo sobre su cabeza[150]; admitir que cualquiera, simplemente con oír la palabra «ocultamiento», podría fácilmente sacarse de la manga una decena de novelas y comedias. Puedo por ello ser breve y, así, hacer directamente y sin más una observación más general. Si el que juega al escondite, confiriendo con ello a la obra su fermento dramático, oculta un sinsentido, entonces tenemos una comedia, mientras que si está en relación con la idea puede estar cerca de convertirse en un héroe trágico. Valga un mero ejemplo de lo cómico. Un hombre se maquilla y se pone una peluca. A este hombre le gustaría tener suerte con el bello sexo, y está bastante seguro del éxito, con la ayuda del maquillaje y la peluca que lo hacen totalmente irresistible. Caza a una muchacha y alcanza el culmen | de la felicidad. Y ahora viene la clave: si puede 173
reconocerlo, ¿no pierde todo su poder cautivador al mostrarse simple y llanamente como un hombre, un hombre calvo, incluso? ¿No pierde con ello, además, a la amada? — El ocultamiento es su libre acto, por el cual también la estética lo hace responsable. Esta ciencia no es amiga de calvos hipócritas, los deja a merced de la risa. Esto debe bastar para apuntar simplemente lo que quiero decir; lo cómico no puede ser objeto del interés de esta investigación.

El camino que debo andar es el de desplegar dialécticamente el ocultamiento a través de la estética y la ética, pues se trata de que el ocultamiento estético y la paradoja se muestren en su diferencia absoluta.

Un par de ejemplos. Una muchacha está secretamente enamorada de alguien, si bien no han reconocido mutuamente de manera definitiva su amor. Los padres de ella la fuerzan a casarse con otro (por lo demás, puede ser una consideración piadosa la que la determine a ello), ella obedece a los padres, oculta su amor «para no hacer desgraciado al otro y para que nadie llegue nunca a saber lo que ella sufre». — Un mozo puede con una sola palabra hacerse con el objeto de sus anhelos y sus sueños inquietos. Mas esta pequeña palabra comprometerá, o

incluso (¿quién sabe?) destruirá a toda una familia; él decide magnánimamente permanecer en su escondite «para que la muchacha nunca llegue a saber que tal vez pueda llegar a ser feliz en brazos de otro». Es una lástima que el ocultamiento de estos dos, estando cada uno oculto respecto de la persona amada, sea también recíproco, porque de otro modo podría producirse aquí una notable unidad superior. — Su ocultamiento es una acción libre respecto de la cual ellos son también responsables para la estética. Pero la estética es una ciencia amable y sentimental que conoce más salidas que cualquier almonedero. ¿Qué hace entonces? Hace todo lo posible por los amantes. Por una casualidad, una y otro, compañeros en el proyectado matrimonio, descubren sendos guiños de la noble decisión de la otra parte, llegándose a una explicación y consiguiéndose mutuamente, además de conseguir el rango de verdaderos héroes; pues a pesar de que ni siquiera tuvieran tiempo de consultar con la almohada sus heroicas resoluciones, la estética lo considera como si durante muchos años hubiesen luchado valerosamente por su propósito. A la estética no le preocupa mucho el tiempo; sea en broma o en serio, para ella transcurre igual de rápido.

176 | Pero la ética no sabe nada ni de esa casualidad ni de ese sentimentalismo, ni tiene tampoco un concepto tan fugaz del tiempo. Con esto el asunto adquiere otro aspecto. La ética no se presta muy bien a que se discuta con ella, pues tiene categorías puras. No se remite a la experiencia, que es además, de todas las cosas ridículas, la más ridícula, y está tan lejos de hacer juicioso a un hombre que más bien lo vuelve loco, si este no conoce nada más elevado que ella. Para la ética no hay casualidades, y por lo tanto no desemboca en una explicación, no bromea con dignidades, descarga una enorme responsabilidad sobre los débiles hombros del héroe, condena como algo descarado que uno quiera con su acción jugar a la providencia, pero también condena que uno quiera hacerlo con su sufrimiento. Invita a creer en la realidad y a tener el valor de luchar con todos los contratiempos de la realidad antes que con estos sufrimientos exangües que uno ha asumido por su propia responsabilidad, desaconseja creer en los ingeniosos cálculos del entendimiento, que son menos de fiar que los oráculos de la Antigüedad. Desaconseja toda inoportuna magnanimidad, deja que la realidad se ocupe de ella; entonces será el momento de mostrar valor. Pero entonces la misma ética ofrece todo apoyo posible. No obstante, si hubiese algo más profundo que se agitase en aquellos dos, si hubiese seriedad para contemplar la tarea, seriedad para emprenderla, sin duda algo saldría de ello. Pero la ética no puede ayudarles; está ofendida, pues tienen un secreto que le ocultan, un secreto que han adquirido bajo su propia responsabilidad.

Así pues, la estética exigía ocultamiento y lo gratificaba; la ética exige manifestación y castiga el ocultamiento.

Sin embargo, en ocasiones la propia estética exige manifestación. Cuando el héroe, atrapado en la ilusión estética, cree salvar con su silencio a otra persona, entonces exige silencio y lo gratifica. Cuando, por el contrario, el héroe con su acción interviene de un modo perturbador en la vida de otra persona, entonces exige manifestación. Yo estoy aquí con el héroe trágico. Quiero considerar por un momento *Ifigenia en Áulide*, de Eurípides. Agamenón debe sacrificar a Ifigenia. La estética exige silencio a Agamenón, en tanto que sería indigno del héroe buscar consuelo en otra persona, a la vez que él, y por delicadeza hacia las mujeres, debe ocultárselo a estas tanto como sea posible. Por otro lado, el héroe, justamente para ser héroe, debe ser puesto a prueba en el terrible | desafío que le depararán las lágrimas de Clitemnestra e 177
Ifigenia. ¿Qué hace la estética? Tiene una salida, tiene un viejo criado[151] a su disposición que revela todo a Clitemnestra. Ahora todo está en orden.

Pero la ética no tiene a mano ninguna casualidad ni ningún viejo criado. La idea estética se contradice a sí misma tan pronto como debe ejecutarse en la realidad. Por eso la ética exige la manifestación. El héroe trágico muestra precisamente su coraje ético al ser él mismo quien enuncia su destino a Ifigenia sin perderse en ninguna ilusión estética. Si hace esto, entonces el héroe trágico es el hijo amado en quien aquella tiene su complacencia[152]. Si calla, puede que sea porque con ello cree facilitarle las cosas a los demás, pero puede que sea también porque con ello se las facilita a sí mismo. Pero de esto se sabe libre. Si calla, asume como individuo una responsabilidad, en tanto que ignora un argumento que puede venir de fuera. Como héroe trágico no puede hacer esto, pues precisamente por eso lo ama la ética, porque en todo momento expresa lo general. Su acto heroico requiere valor, pero este valor implica también que no eluda ninguna argumentación. Ahora bien, es cierto que las lágrimas son un terrible *argumentum ad hominem*, y hubo quien por nada se turbaba y al que, no obstante, conmovieron las lágrimas. En la obra, a Ifigenia se le permite llorar; en realidad habría que concederle, como a la hija de Jefté, dos meses para llorar, no en soledad, sino a los pies del padre, y permitirle que emplee todo su arte, «que es solo lágrimas», y que se enrosque ella misma en sus rodillas y no en la rama de olivo (cf. verso 1224)[153].

La estética exigía manifestación, pero se servía de una casualidad; la ética exige manifestación, y encuentra en el héroe trágico su satisfacción.

A pesar del rigor con el que la ética exige manifestación, no se puede negar que el secreto y el silencio realmente hacen grande a un

ser humano, precisamente porque son determinaciones de la interioridad. Cuando Cupido abandona a Psique, le dice: «Darás a luz a un niño que será hijo de la divinidad, si callas, pero humano, si revelas el secreto»[154]. El héroe trágico, que es el favorito de la ética, es el puro ser humano, a él sí que puedo entenderlo, y toda su actividad pertenece a
78 lo manifiesto. Si voy más allá entonces me topo, | una y otra vez, con
la paradoja, la divina y la demoníaca; pues el silencio es ambas cosas. El silencio es la trampa del diablo, y cuanto más se calla, más terrible se vuelve el diablo; pero el silencio es también el entendimiento de la divinidad con el individuo.

Pero antes de que pase al relato de Abraham, quiero evocar un par de individualidades poéticas. Con el poder de la dialéctica las mantendré en el vértice, y blandiendo sobre ellas la disciplina de la desesperación podré evitar que permanezcan quietas, de manera que, si es posible, puedan en su angustia descubrir algo*. Aristóteles relata en su *Política* una historia sobre un altercado político en Delfos causado por una aventura matrimonial[157]. *El novio, al que los augures profetizan una desgracia que se originará a raíz de su matrimonio, cambia repentinamente de planes en el momento decisivo en que va a recoger a*
79 *la novia* — no celebrará la boda. No necesito | más**. En Delfos este
acontecimiento difícilmente podía pasar sin lágrimas; si un poeta quisiese hacerlo suyo podría estar seguro de causar conmiseración. ¿No es terrible que el amor, con frecuencia un desterrado en la vida, sea ahora también privado del auxilio del cielo? ¿No es aquí desdeñado el viejo dicho de que el matrimonio se forja en el cielo[158]? Por lo general son todas estas adversidades y dificultades de la finitud las que, como espíritus malignos, quieren separar a los enamorados, pero el amor tiene al cielo de su parte, y por ello esta santa alianza se impone sobre todos sus enemigos. Aquí es ese mismo cielo el que separa lo que el mismo cielo ha unido. ¿Quién habría sospechado esto? Y menos que nadie, la joven novia. Hace solo un instante estaba sentada en su habitación en toda su belleza, engalanada por las encantadoras doncellas con tal esmero que no tendrían problema en justificar ante cualquiera un sentimiento no solo de alegría sino también de envidia, o incluso de la alegría de no poder sentirse más envidiosas, porque la novia no podía estar más bella. Ella estaba sentada sola en su habitación, iba de belleza en belleza, pues todo lo que estaba al alcance del arte femenino era utilizado para embellecer dignamente a la digna mujer, y sin embargo aún faltaba algo con lo que las jóvenes doncellas no habían soñado: un velo, más fino, ligero y aun así más ocultador que aquel en el que las jóvenes doncellas la habían envuelto; un vestido de novia del que ninguna joven doncella nada sabía ni podía ayudarle con él, y ni siquiera la novia sabría cómo arreglárselas. Era un poder invisible y amistoso que se complacía en adornar a una novia, en envolverla en él mismo sin que ella supiese nada; pues lo único que ella vio fue cómo
el novio pasó por delante subiendo hacia el templo. Vio | cerrarse 180
la puerta detrás de él, y se quedó más tranquila y feliz, pues sabía que ahora él le pertenecía más que nunca. La puerta del templo se abrió, él salió, pero ella bajó la mirada virginalmente sin ver así que el rostro de él estaba turbado, mientras él veía como el mismo cielo estaba envidioso del encanto de la novia y de su felicidad. La puerta del templo se abrió, las jóvenes doncellas vieron salir al novio, pero no vieron que el rostro de él estaba turbado, pues estaban ocupadas llevando a la novia. Entonces entró ella en toda su virginal humildad, pero también como una soberana, rodeada por su cortejo de jóvenes doncellas que se inclinaban ante ella como se inclinan siempre las jóvenes doncellas ante una novia. Así estaba ella a la cabeza del bello conjunto, y esperaba — fue solo un momento, pues el templo estaba allí mismo — y llegó el novio — pero pasó de largo por delante de su puerta.

* Estos movimientos y posiciones bien podrían ser aún objeto de tratamiento estético, si bien dejaré aquí sin decidir hasta qué punto puedan serlo la fe y toda la vida de la fe. Solo quiero, ya que es siempre para mí una alegría agradecer a quien algo debo, agradecer a Lessing por las alusiones particulares a un drama cristiano que se encuentran en su *Hamburgische Dramaturgie* [Dramaturgia de Hamburgo][155]. Aunque él ha fijado su atención en la parte puramente divina de esta vida (la victoria total), y por eso ha dudado, quizás debería haber juzgado de otra manera, de haber estado más atento a la parte puramente humana. (*Theologia viatorum* [teología de los viadores][156]). Lo que él dice es innegablemente muy breve, en parte evasivo, pero, como siempre me hace muy feliz cuando puedo tener ocasión de incluir a Lessing, lo hago sin vacilar. Lessing no solo fue una de las cabezas más vastas que ha tenido Alemania; no solo poseía una muy rara sagacidad en su saber que hace que uno pueda con seguridad confiar en él y en sus autopsias sin miedo a que le tomen el pelo con citas sueltas sin ningún sentido, frases a medio entender que son tomadas de compendios de escasa confianza, o que lo desorienten con un estúpido pregoneo de noticias que los antiguos habrían presentado mucho mejor — sino que tenía además un don del todo infrecuente para explicar lo que él mismo había entendido. Por eso él se detuvo; en nuestros tiempos se va más allá y se explica más de lo que se ha entendido.

** Según Aristóteles, la catástrofe histórica era la siguiente: para vengarse, la familia introduce una vasija del templo entre sus enseres, y él es condenado por ladrón de templos. Aunque esto es indiferente, pues la cuestión no es si la familia es astuta o necia por tomar venganza; la familia solo tiene un significado ideal en tanto que implicada en la dialéctica del héroe. Por lo demás, es suficientemente fatídico que él, queriendo evitar el peligro no casándose, se precipite en él, así como que su vida entre en contacto con lo divino por partida doble, primero con la sentencia del augur, después, al ser condenado por ladrón de templos.

Lo interrumpo aquí; no soy poeta y procedo de manera meramente dialéctica. En primer lugar hay que notar que el héroe recibe esa información en el momento decisivo, así que él está limpio y libre de pesar, no se ha ligado a la amada con frivolidad. Por añadidura, él tiene en su haber una declaración divina, o mejor dicho, la tiene en contra, así que no está dominado por la sabihondez, como aquellos míseros amantes. Es obvio, además, que aquella declaración lo hace tan desgraciado como a la novia, o un poco más, puesto que él, al fin y al cabo, es la ocasión. Bien es cierto que los augures solo le profetizaron *a él* una desgracia, pero la cuestión es si esta desgracia no es de tal condición que, perjudicándole a él, perjudicará también a su felicidad conyugal. ¿Qué debe hacer ahora? 1) ¿Debe callar y celebrar la boda, y pensar: la desgracia quizás no vendrá inmediatamente, en cualquier caso he conservado el amor y no he temido hacerme desgraciado; pero debo callar, pues si no, hasta el último momento será malgastado? Esto parece plausible, pero no lo es en absoluto, pues en tal caso ha ofendido a la muchacha. Con su silencio ha hecho de alguna manera culpable a la muchacha, pues si ella lo hubiese sabido, nunca habría dado su consentimiento a una relación semejante. Por lo tanto, en el momento de la necesidad no solo tendrá él que cargar con la desgracia, sino también con la responsabilidad de haber callado, con la justificada ira de ella por haber callado. 2) ¿Debe callar y dejar de celebrar la boda? En tal caso debe entrar en una mistificación por la cual se destruye a sí mismo y destruye su relación con ella. La estética quizás aprobaría esto.
81 La catástrofe se podría entonces producir en conformidad con lo | real, solo que en el último momento se aclararía, si bien ya lo estaba anteriormente, puesto que, pensando estéticamente, es una necesidad hacer que él muera, a no ser que esta ciencia se creyese capaz de anular aquella fatal profecía. Pero por muy honorable que sea, esta conducta contiene una ofensa hacia la muchacha y la realidad de su amor. 3) ¿Debe hablar? Naturalmente, no se debe olvidar que nuestro héroe es un poco demasiado poético como para que el hecho de renunciar a su amor no tuviese otro significado que el de una fracasada especulación comercial. Si habla, entonces todo se vuelve una desgraciada historia de amor en la misma línea que Axel y Valborg* [159]. Se convierten en

* Por lo demás, desde este punto se podría entrar en movimientos dialécticos de dirección diversa. El cielo le predice una desgracia en su matrimonio, así que podría dejar de celebrar la boda, pero no por eso renunciar a la muchacha, sino vivir en una relación romántica con ella, que para los amantes sería más que segura. Mas esto implica una ofensa hacia la muchacha, porque en todo su amor hacia ella él no expresa lo general. Con todo, sería una tarea tanto para un poeta como para un ético que quisiese defender el matrimonio. Desde luego la poesía, si presta atención a lo religioso y a la

una pareja que | el mismo cielo separa. Mas esta separación, en el 182
caso que nos ocupa, se puede pensar de un modo diferente, puesto que también resulta de la acción libre de los sujetos. Lo que es tan difícil en lo dialéctico de este asunto es que la desgracia solo lo tocará a él. Así que no logran, como Axel y Valborg, una expresión común de su sufrimiento, mientras que el cielo separa por igual a Axel y Valborg, porque están a la misma distancia el uno de la otra. Si fuese este el caso aquí, entonces se podría pensar una salida. Dado que el cielo no utiliza ningún poder visible para separarlos, sino que se lo encomienda a ellos mismos, se podría pensar que decidieron conjuntamente desafiar al cielo y a su desgracia.

Mas la ética le exigirá que hable. Su heroísmo pasa a consistir esencialmente en abandonar la magnanimidad estética, de la que *in casu* [en este caso] no sería fácil pensar que tuviese el aditamento de la vanidad que radica en estar oculto, puesto que debe estar claro para él que hace desgraciada a la muchacha. Pero la realidad de este heroísmo reside en que ha tenido y superado su presuposición, pues, si no, no faltarían héroes en nuestra época; particularmente en nuestra época, que ha convertido en un inigualable virtuosismo la falsificación consistente en realizar lo supremo saltándose lo intermedio.

¿Mas para qué este bosquejo si no llego más allá que el héroe trágico? Pues porque podría ser que arrojase luz sobre la paradoja. Así que todo depende de la relación en la que él está con respecto a la sentencia del augur, que de uno u otro modo resulta decisivo para su vida. ¿Es esta sentencia *publici juris* [propiedad pública] o es un *privatissimum*? La escena tiene lugar en Grecia, la sentencia de un augur es comprensible para todos; no me refiero solo a que léxicamente el individuo pueda comprender el contenido, sino que el individuo puede com-

interioridad de la individualidad, asumiría tareas mucho más significativas que aquellas con las que ahora se ocupa. Una y otra vez se escucha en la poesía esta historia: un hombre está ligado a una muchacha a la que una vez amó, o a la que quizás nunca amó realmente, porque ahora ha visto a otra muchacha que es el ideal. Un hombre se equivoca en la vida, la calle era la correcta, pero era una casa equivocada, pues enfrente, en el segundo piso, vive el ideal[160] — se piensa que esto es una tarea para la poesía. Un amante se equivoca en la vida, ha visto a la amada a la luz del día y creído que tenía cabellos oscuros, y he aquí que, viéndola más de cerca, era rubia — pero la hermana era el ideal. Se piensa que esto es una tarea para la poesía. Lo que yo pienso es que cualquier hombre semejante es un granuja que puede ser muy insoportable en la vida, pero que debería ser expulsado en cuanto pretendiese dárselas de importante en poesía. Solo pasión contra pasión proporciona una colisión poética, no esta barahúnda de particularidades dentro de la misma pasión. Si una muchacha, por ejemplo en la Edad Media, después de haberse enamorado se convence de que el amor mundano es un pecado, y prefiere uno celestial, entonces hay aquí una colisión poética, y la muchacha es poética, pues su vida está en la idea.

prender que un augur anuncie al individuo la decisión del cielo. La sentencia del augur no es, pues, solo comprensible para el héroe, sino para todos, y de ello no resulta ninguna relación privada para con la divinidad. Este puede hacer lo que quiera, lo que está profetizado que sucederá, y ni por hacerlo ni por dejar de hacerlo entra en una relación más estrecha con la divinidad, no se convierte en objeto ni de su gracia ni de su ira. El resultado puede entenderlo cualquier individuo tanto como el héroe, y no hay ninguna escritura secreta que sea solo legible para el héroe. Así que si lo que quiere es hablar, puede perfectamente hacerlo, pues puede hacerse comprender; si lo que quiere es
183 callar, es porque por ser | individuo quiere ser superior a lo general,
inventar todo tipo de ilusiones fantásticas sobre cómo ella olvidará rápidamente este asunto, etc. Si, por el contrario, la voluntad del cielo no le fuese anunciada por un augur, si llegase a saberlo de manera totalmente privada, si se pusiese en una relación totalmente privada con él, entonces estamos ante la paradoja, en el caso de que exista (pues mi planteamiento es dilemático), y entonces no podría hablar, por mucho que quisiese. No se deleitaría en el silencio, sino que sufriría el dolor, pero este sería precisamente para él la certeza de que estaba justificado. Su silencio no tendría entonces su fundamento en que como individuo se quisiese poner en una relación absoluta con lo *general*, sino en que como individuo fuera puesto en una relación absoluta con lo *absoluto*. Y entonces podría encontrar reposo en ello, según yo puedo imaginármelo, mientras que su magnánimo silencio sería constantemente perturbado por las exigencias de lo ético. Sería del todo deseable que la estética por una vez intentase empezar allí donde durante tantos años ha terminado, por la ilusoria magnanimidad. En cuanto lo hiciese, estaría de la mano de lo religioso, pues este poder es el único que puede salvar lo estético de su lucha con lo ético. La reina Isabel sacrifica por el estado su amor hacia Essex firmando su sentencia de muerte. Fue este un acto heroico, aunque estaba en juego cierta ofensa personal, por no haberle enviado él el anillo. Como es sabido, él lo había hecho, pero por la maldad de una cortesana le había sido devuelto. Isabel, se cuenta *ni fallor* [si no me equivoco], recibió la noticia y después se sentó durante diez días con un dedo en la boca, mordiéndolo sin decir una sola palabra, y después murió[161]. Esto sería una tarea para un poeta que supiese abrir bien la boca, o es, si no, de la máxima utilidad para un director de ballet, con el que con frecuencia se confunde al poeta en nuestros tiempos.

Haré ahora un bosquejo que vaya en el sentido de lo demoníaco. Para ello puedo usar la leyenda de *Agnes y el tritón*[162]. El tritón es un seductor que emerge de su escondite en el abismo y que con su deseo ar-

diente toma y rompe la flor inocente que, en todo su encanto, inclinaba pensativa su cabeza a la orilla del mar para oír su susurro. Esta ha sido hasta ahora la imagen del poeta. Hagamos un cambio. El tritón es un seductor. Ha llamado a Agnes, con su zalamero discurso la ha incitado
a manifestar lo oculto, ella ha encontrado en el tritón lo que buscaba, | 184
aquello en pos de lo cual miraba fijamente el fondo del mar. Agnes quiere seguirlo. El tritón la toma de la mano, Agnes se abraza a su cuello, se entrega confiada en toda su alma al más fuerte; él está ya en la orilla, se inclina sobre el mar para zambullirse con su presa — entonces Agnes vuelve a mirarlo, no temerosa, ni dubitativa, ni orgullosa de su suerte o embriagada de placer, sino absolutamente confiada, absolutamente humilde como la modesta flor que ella creía ser, absolutamente confiada le entrega en esa mirada todo su destino. — ¡Y hete ahí! El mar ya no ruge, su salvaje voz enmudece, la pasión de la naturaleza, que es la fuerza del tritón, lo deja en la estacada, se vuelve una balsa de aceite — y Agnes sigue mirándolo igual. Entonces el tritón se hunde, no puede resistir el poder de la inocencia, su elemento se le vuelve desleal, no puede seducir a Agnes. Vuelve a llevarla a casa, le explica que solo quería mostrarle lo bonito que es el mar cuando está en calma, y Agnes lo cree. — Entonces regresa solo, y hay tempestad en el mar, pero más salvaje es la tempestad de la desesperación del tritón. Puede seducir a Agnes, puede seducir a cientos de Agnes, puede embelesar a cualquier muchacha — pero Agnes ha vencido, y el tritón la ha perdido. Solo puede ser suya como una presa, no puede tener a ninguna muchacha fiel, pues, claro, es solo un tritón. Me he permitido un pequeño cam-
bio* en lo referente al tritón, | en el fondo también he cambiado 185

* Esta leyenda podría tratarse también de otro modo. El tritón no quiere seducir a Agnes, aunque haya seducido a muchas antes. Ya no es un tritón, o es, si se quiere, un pobre tritón que llevá ya mucho tiempo sentado en el fondo del mar, apenado. Y sin embargo sabe, como se enseña en la leyenda, que puede salvarse mediante el amor de una inocente muchacha. Pero tiene mala conciencia en relación con las muchachas, y no se atreve a acercarse a ellas. Entonces ve a Agnes. Ya la ha visto muchas veces, oculto entre los juncos, vagar por la orilla. Su belleza, su callado recogimiento lo cautivan; pero en su alma todo es tristeza, ningún deseo salvaje se agita en ella. Y cuando entonces el tritón confunde su suspiro con el susurro de los juncos, ella vuelve su cabeza hacia allí, se queda paralizada sumiéndose en sueños, más hermosa que cualquier mujer y bella como un ángel salvador que inspira confianza al tritón. El tritón cobra valor, se acerca a Agnes, se gana su amor, espera su salvación. Pero Agnes no era una muchacha tranquila, le gustaba mucho el rugir del mar, y el triste susurro de las olas solo la tranquilizaba porque el rugido en su interior era más fuerte. Ella quiere marcharse, marcharse, quiere arrojarse salvajemente en lo infinito con el tritón al que ama — y entonces instiga al tritón. Despreció su humildad, y ahora despierta el orgullo. Y el mar ruge, las olas espuman, el tritón abraza a Agnes y se precipita con ella al fondo. Nunca había sido tan salvaje, nunca tan vehemente, pues con esta muchacha había esperado su salvación.

un poco a Agnes, pues en la leyenda Agnes no está del todo libre de culpa, y es en general un sinsentido y una frivolidad y una ofensa al género femenino pensar una seducción en la que la muchacha no tenga lo que se dice ninguna culpa, ninguna en absoluto. En la leyenda Agnes es, para modernizar un poco mi expresión, una mujer que requiere lo interesante, y cualquiera que así sea puede estar siempre segura de que hay un tritón cerca, pues los tritones las descubren a simple vista y van hacia ellas como el tiburón hacia su presa. Es por tanto muy estúpido, o puede ser también un rumor difundido por un tritón, que el así llamado aprendizaje proteja a una muchacha de la seducción. No, la existencia es más justa y equitativa, y solo hay un medio, que es la inocencia.

Daremos ahora al tritón una conciencia humana, y haremos que su ser tritón sea indicio de una preexistencia humana, en cuyas consecuencias estuviese atrapada su vida. Nada impide que pueda llegar a ser un héroe, pues el paso que da ahora es redentor. Es salvado por Agnes, el seductor es aplastado, se ha doblegado bajo el poder de la inocencia, nunca más podrá seducir. Pero en un mismo instante dos fuerzas pugnan en él: el arrepentimiento, y Agnes y el arrepentimiento. Si solo el arrepentimiento se hace con él, entonces queda oculto; si Agnes y el arrepentimiento se hacen con él, entonces es manifiesto.

En tanto que el arrepentimiento se adueñe del tritón y este permanezca oculto, habrá hecho a Agnes desgraciada, pues Agnes lo amaba en toda su | inocencia, creía que era verdad que, en aquel instante en que se le aparecía hasta transformado, por mucho que él lo ocultase, solo quería mostrarle la hermosa calma del mar. Entretanto, el propio tritón, en lo referente a la pasión, se vuelve aún más desgraciado, pues él amaba a Agnes con una multitud de pasiones y tenía, además, una nueva culpa con la que cargar. Lo demoníaco del arrepentimiento le explicará bien ahora que este es precisamente su castigo, y cuanto más le atormente, mejor.

Si se entrega a lo demoníaco, entonces quizás haga aún un intento de salvar a Agnes, igual que en cierto sentido uno puede salvar a alguien con ayuda del mal. Sabe que Agnes lo ama. Si pudiese despojar a Agnes de este amor, ella sería de algún modo salvada. ¿Pero cómo? El tritón es demasiado sensato como para suponer que una confesión franca pudiese despertar la repulsa de ella. Tal vez procurará encender todas sus oscuras pasiones, burlarse de ella, befarse, hacer de su amor una ridiculez, y si es posible azuzar su orgullo. No se ahorrará ningún

Pronto se cansó de Agnes, mas nunca se encontró su cuerpo, pues ella se convirtió en una sirena que tentaba a los hombres con sus cantos.

tormento, pues esa es la profunda contradicción de lo demoníaco, y en cierto sentido hay infinitamente mucho más bien en un sujeto demoníaco que en las personas triviales. Cuanto más egoísta sea Agnes, más fácilmente será engañada (pues solo los muy inexpertos creen que es fácil engañar a la inocencia; la existencia es muy profunda, y es lo más fácil para el listo embaucar a los listos), pero más terrible serían los sufrimientos del tritón. Cuanto más arteramente sea planeado su engaño, menos le ocultará Agnes pudorosamente su sufrimiento; ella empleará cualquier medio, y entonces tampoco faltará el efecto, es decir, no el de hacerlo cambiar, sino el de martirizarlo.

Con la ayuda de lo demoníaco, por tanto, el tritón sería el individuo que como individuo está por encima de lo general. Lo demoníaco tiene la misma propiedad que lo divino, que el individuo puede entrar en una relación absoluta con ello. Esta es la analogía, el contraste con aquella paradoja de la que hablamos. Tiene por ello una cierta semejanza que puede ser engañosa. Así el tritón tiene aparentemente la prueba de que su silencio está justificado, que en él sufre todo su dolor. Sin embargo no hay ninguna duda de que él puede hablar. Con lo que puede convertirse en un héroe trágico, a mi modo de ver en un grandioso héroe trágico, si habla. Tal vez sean pocos los que puedan | 187
captar en qué radica lo grandioso*. Él tendrá, pues, el valor de despojarse a sí mismo de cualquier autoengaño sobre la posibilidad de hacer a Agnes feliz con su amor, tendrá el valor de, humanamente hablando, destrozar a Agnes. Por lo demás, me limitaré a hacer aquí una observación psicológica. Cuanto más está Agnes egoístamente desarrollada, más deslumbrante será el autoengaño, y no es impensable que pudiese suceder en realidad que un tritón con su demoníaca sagacidad, humanamente hablando, no solo salvase a una Agnes, sino que sacase de ella algo extraordinario, pues un demonio sabe exprimir las fuerzas hasta del más débil, y puede tener, a su manera, muy buenas intenciones con una persona.

* En ocasiones la estética trata algo parecido con su habitual lisonjeo. El tritón es salvado por Agnes, y todo acaba en un feliz matrimonio. ¡Un feliz matrimonio! Es bien fácil. Si, por el contrario, la ética se encarga del discurso de la boda, entonces, pienso, será otra cosa. La estética arroja sobre el tritón el manto del amor y ya queda todo olvidado. Es además lo suficientemente descuidada como para pensar que un matrimonio funciona como una subasta, donde todo se vende en las condiciones en las que se encuentre en el momento de dar el golpe de mazo. Solo se ocupa de que los amantes se tengan mutuamente, el resto no le importa. Si al menos viera lo que sucede después; pero para eso no tiene tiempo, enseguida está en pleno proceso de componer una nueva pareja de amantes. La estética es la más infiel de todas las ciencias. Cualquiera que realmente la haya amado se vuelve en cierto sentido desgraciado; pero aquel que nunca la haya amado, es y será un *pecus* [bruto].

El tritón se encuentra en un vértice dialéctico. Si se salva de lo demoníaco en el arrepentimiento, entonces hay dos vías posibles. Puede mantenerse al margen, permanecer en lo oculto, pero no confiar en su sagacidad. En tal caso no establece como individuo una relación absoluta con lo demoníaco, sino que encuentra reposo en la contraparadoja de que la divinidad salve a Agnes. (Así es como haría el movimiento la Edad Media, pues, según su concepto, el tritón está manifiestamente consignado al monasterio). O puede ser salvado por Agnes. Ahora bien, esto no debe entenderse como si mediante el amor de Agnes se fuese a salvar de volverse en el futuro un seductor (esto es un intento de rescate
88 estético que elude siempre el asunto | principal, a saber, la continuidad en la vida del tritón), pues en este sentido está salvado, se salva en tanto que se hace manifiesto. Entonces se casa con Agnes. Sin embargo, tiene que refugiarse en la paradoja. Así, si el individuo se ha salido de lo general mediante su culpa, solo se puede volver a este en virtud de que como individuo haya establecido una relación absoluta con lo absoluto. Quiero ahora hacer aquí una observación, por la cual diré más de lo que ha sido dicho en algún momento de lo precedente*. El pecado no es la primera inmediatez, el pecado es una inmediatez posterior. En el pecado el individuo está ya, en el sentido de la paradoja demoníaca, por encima de lo general, porque es una contradicción por parte de lo general pretender reclamarse a aquel que carece de la *conditio sine qua non* [condición necesaria]. Si la filosofía, entre otras cosas, pensase también que se le podría ocurrir a alguien querer actuar según su doctrina, se obtendría de ello una curiosa comedia. Una ética que ignora el pecado es una ciencia totalmente inútil, pero si hace valer el pecado, entonces *eo ipso* se desborda. La filosofía enseña que lo inmediato debe ser asumido. Es bien cierto; pero lo que no es cierto es que el pecado sea sin más lo inmediato, así como tampoco la fe es sin más lo inmediato.

En cuanto me muevo en estas esferas, todo resulta fácil, pero lo aquí dicho tampoco explica a Abraham, pues Abraham no se hizo individuo por el pecado, al contrario, él era el hombre justo que es el elegido de Dios. La analogía con Abraham solo se mostrará una vez el individuo sea puesto en condiciones de poder realizar lo general, y entonces la paradoja se repite.

* En lo precedente me he esforzado en dejar al margen cualquier referencia a la cuestión del pecado y su realidad. Todo está referido a Abraham, y a este no puedo aún alcanzarlo con categorías inmediatas, esto es, en la medida en que pueda entenderlo. Tan pronto como aparece el pecado, la ética encalla, precisamente en el arrepentimiento, pues el arrepentimiento es la suprema expresión ética, pero precisamente como tal, la más profunda autocontradicción ética.

Por eso puedo entender los movimientos del tritón, mientras que a Abraham no puedo entenderlo; pues el tritón llega a querer realizar lo general precisamente por la paradoja. Si permanece oculto y se entrega | a todos los tormentos del arrepentimiento, entonces se convier- 189
te en un demonio, y como tal es aniquilado. Si permanece oculto pero no pretende sagazmente poder liberar a Agnes martirizándose en la esclavitud del arrepentimiento, entonces logra paz, ciertamente, pero está perdido para este mundo. Si se hace manifiesto, si deja que Agnes lo salve, entonces es el ser humano más grande que pueda imaginarme; pues es solo la estética, que pretende ligeramente elogiar el poder del amor haciendo que el que está perdido sea amado por una muchacha inocente y así salvado; es solo la estética la que se equivoca y cree que la muchacha es la heroína, en lugar de serlo el tritón. El tritón no puede, por tanto, pertenecer a Agnes sin efectuar, después de haber efectuado el movimiento infinito del arrepentimiento, un movimiento más, el movimiento en virtud del absurdo. Por sus propias fuerzas puede efectuar el movimiento del arrepentimiento, pero emplea para ello absolutamente toda su fuerza, y por eso no es posible que pueda también por sus propias fuerzas retornar y acoger la realidad. Cuando uno no tiene pasión suficiente para hacer ni uno ni otro movimiento, cuando uno va de cualquier manera por la vida, se arrepiente un poco y cree que con eso basta, entonces ha renunciado de una vez por todas a vivir en la idea, y así puede uno muy fácilmente lograr él mismo y ayudar a otros a alcanzar lo supremo, esto es, persuadirse a uno mismo y a los otros en la idea de que el mundo del espíritu funciona como un juego de cartas, en el que todo va al tuntún. Uno puede entonces divertirse pensando cuán raro es que, precisamente en una época en que cualquiera puede realizar lo supremo, pueda estar tan extendida la duda sobre la inmortalidad del alma[163]; pues aquel que realmente ha realizado sin más el movimiento de la infinitud, ese difícilmente duda. Las conclusiones de la pasión son las únicas fiables, esto es, las únicas convincentes. Afortunadamente la existencia es aquí más amable, más fiel que lo que proclaman los sabios, pues no excluye a nadie, ni siquiera al más pobre, no embauca a nadie, pues en el mundo del espíritu solo es embaucado el que se embauca a sí mismo. Es opinión de todos, y en la medida en que me permita juzgar al respecto es también la mía, que entrar en un monasterio no es lo supremo, pero no por ello es en modo alguno mi opinión que en nuestros tiempos, en que nadie entra en un monasterio, cualquiera esté por encima de las profundas y serias almas que encontraban reposo en un monasterio. ¿Cuántos en nuestros tiempos tienen suficiente pasión como para pensarlo y después juzgarse con franqueza? Solo la idea de tomar el

tiempo sobre su conciencia, de darle a esta tiempo para escudriñar, en su insomne inagotabilidad, cada pensamiento secreto de tal modo
190 que, | si uno no efectúa a cada momento el movimiento en virtud de lo que en el ser humano hay de más noble y sagrado, pueda descubrir* con angustia y horror, y revelar, si es que no mediante otra cosa, mediante la angustia, la oscura agitación que se esconde en toda vida humana, mientras que cuando uno vive en sociedad con otros fácilmente olvida, fácilmente se desentiende, de tantas maneras se mantiene en pie y obtiene la ocasión de comenzar de cero — solo esta idea, concebida con el debido respeto, pensaba yo, podría increpar a muchos que en nuestros tiempos creen haber llegado ya a lo más alto. Pero de esto no se preocupa uno mucho en nuestra época, que ha llegado a lo más alto, a la vez que, con todo, ninguna época ha estado tan sumida en lo cómico como lo está precisamente esta. Y es inconcebible que no haya sucedido ya que la época misma por *generatio æquivoca* [generación espontánea] haya engendrado a su héroe, el demonio que represente despiadadamente el terrible drama de hacer reír a la época en su totalidad y hacerle olvidar que se ríe de sí misma. ¿O qué hay más digno de risa en la existencia que el hecho de que uno a sus veinte años haya llegado ya a lo más alto? Y sin embargo, ¿qué movimiento superior ha descubierto la época desde el momento en que se renunció a entrar en un monasterio? ¿No es una lamentable sabiduría de vida, una perspicacia, una falta de ánimo la que se sienta a la cabecera y cobardemente hace creer a las personas que han realizado lo más alto, que insidiosamente les desaconseja intentar siquiera lo más mínimo? A quien ha hecho el movimiento monacal solo le falta un movimiento, y es el del absurdo. ¿Cuántos en nuestra época comprenden lo que es el absurdo, cuántos en nuestra época viven de tal modo que han renunciado a todo, o lo han logrado todo, cuántos son simplemente tan honestos que saben lo que pueden y lo que no pueden? ¿Y no es verdad, en la medida en que se encuentren semejantes personas, que se encuentran ante todo entre los menos formados y en parte entre las mujeres? Una especie de clarividencia hace que la época manifieste su
191 vicio del mismo modo que un endemoniado se manifiesta siempre |
sin comprenderse; pues exige una y otra vez lo cómico. Si realmente fuese eso lo que la época necesita, quizás el teatro necesitaría una nueva

* Nuestra seria época no cree en esto, y sin embargo es bastante raro que incluso en el más descuidado y menos reflexivo paganismo, según su esencia, los dos auténticos representantes de la concepción griega de la existencia basada en el γνωθι σαυτον [conócete a ti mismo][164] hayan apuntado, cada uno a su modo, que al profundizar en uno mismo se descubre ante todo la disposición al mal. Está claro que no necesito decir que pienso en Pitágoras y Sócrates[165].

obra en la que se ridiculizase que alguien muriese de amor, o mejor, ¿no sería salvífico para la época que sucediese entre nosotros, que la época fuese testigo de un acontecimiento semejante para que por una vez pudiese tener el valor de creer en el poder del espíritu, valor para dejar de reprimir cobardemente lo mejor de uno mismo, de reprimirlo envidiosamente en otros — mediante la risa? ¿Necesitaría realmente la época una ridícula *Erscheinung* [aparición] de un espabilado para tener algo de lo que reír, o más bien no necesitaría que una figura fervorosa como esa le recordase lo que había sido olvidado?

Si se quisiese obtener un esbozo de un estilo parecido que resultase, no obstante, más conmovedor, al no ponerse en movimiento la pasión del arrepentimiento, se podría utilizar para ello un relato que aparece en el libro de Tobías[166]. El joven Tobías quiere casarse con Sara, la hija de Ragüel y Edna. Pero esta muchacha se encuentra en unas circunstancias penosas. Ha sido entregada a siete hombres, todos muertos en la cámara nupcial. En relación a mi esbozo, esto es una mancha en el relato, pues el efecto cómico es casi inevitable si se piensa en los siete estériles intentos de una muchacha por casarse, a pesar de que estuviese muy cerca, tan cerca como un estudiante que siete veces suspendiese su examen. En el libro de Tobías el acento recae en otro aspecto, y por eso el elevado número tiene importancia y, en cierto sentido, es incluso un componente trágico; pues la magnanimidad del joven Tobías es tanto mayor, por un lado, porque es el único hijo de sus padres (6,15), y por otro, porque el horror se impone aún más. Por lo tanto, esto debe dejarse a un lado. Así que Sara es una muchacha que nunca ha amado, que aún conserva la dicha de una joven muchacha, su tremendo título hipotecario en la existencia, su *Vollmachtbrief zum Glücke* [salvoconducto a la felicidad][167] — amar a un hombre con todo su corazón. Y sin embargo es más desgraciada que nadie, pues sabe que el maligno demonio que la ama a ella matará al novio la noche de bodas. He leído sobre muchas penas, pero dudo que en algún lugar se encuentre una pena tan profunda como la de la vida de esta muchacha. Aunque si la desgracia viene de fuera entonces puede encontrarse consuelo. Aun a pesar de que la existencia no concediese a una persona lo que la podría haber hecho feliz, existe el consuelo de que podría haberlo recibido. Pero esa pena insondable que ningún tiempo puede distraer,
ningún tiempo puede curar, ¡saber que de nada serviría | que la exis- 192
tencia lo hiciese todo! En su simple ingenuidad, un autor griego oculta una infinita magnitud cuando dice: πάντως γάρ οὐδεις Ἔρωτα ἔφυγεν ἢ φεύξεται, μέχρι ἂν κάλλος ᾖ καὶ ὀφθαλμοὶ βλεπωσιν [Pues no ha habido nadie que haya evitado a Eros, y nadie lo evitará mientras existan belleza y ojos que ven] (cf. *Longi Pastoralia*)[168].

Hubo numerosas muchachas que llegaron a ser desgraciadas en el amor; mas estas *llegaron a ser* desgraciadas, Sara lo *era* antes de llegar a serlo. Es duro no encontrar alguien a quien entregarse, pero es *indescriptiblemente* duro no poder entregarse. Una joven muchacha se entrega y entonces decimos: ahora ya no es libre, pero Sara nunca fue libre, y sin embargo nunca se había entregado. Es duro que una muchacha se entregue y sea engañada, pero Sara fue engañada antes de entregarse. ¡Y después, qué enorme pena no acarrea que Tobías, finalmente, quiera casarse con ella! ¡Qué ceremonias nupciales, qué preparativos! Ninguna muchacha ha sido engañada como Sara, pues ella fue engañada en lo más bienaventurado de todo, en la riqueza absoluta que hasta la más pobre muchacha posee, engañada en el confiado, ilimitado, desligado, desatado arrobamiento de la entrega; pues claro está que primero tendría que salir humo al poner el corazón del pescado y el hígado sobre el carbón ardiente[169]. Y cómo no va a despedirse la madre de la hija, la cual, así como ella misma ha sido en todo engañada, debe consecuentemente engañar a la madre en lo más bello. Basta con leer el relato. Edna preparó la habitación e hizo entrar a Sara, y lloró, y acogió el llanto de su hija. Y le dijo a ella: ¡mi niña, confía! ¡El señor del cielo y de la tierra transforme en alegría esta pena tuya! Hija, confía. Y en el momento de la boda se lee, si es que las lágrimas no lo impiden: mas cuando ambos quedaron a solas, Tobías se levantó de la cama y dijo: ¡levántate, hermana! Y recemos para que Dios se apiade de nosotros (8,4).

Si un poeta leyese este relato, si quisiese utilizarlo, apuesto cien contra uno que lo centraría todo en el joven Tobías. Este heroísmo de querer arriesgar la vida en un peligro tan evidente, cosa que el relato recuerda aún una vez más, pues Ragüel dice a Edna la mañana después de la boda: manda a una de las muchachas para que vea si él vive, y si no, que yo pueda enterrarlo, sin que nadie lo sepa (cf. 8,13) — este heroísmo sería la tarea del poeta. Me permito sugerir otra. Tobías ha obrado con intrepidez, valentía y caballerosidad, y cualquier hombre que no tenga el valor de hacerlo es un afeminado que ni sabe lo que
193 es el amor ni lo que es ser un hombre, ni | por qué vale la pena vivir, ni siquiera ha comprendido el pequeño misterio de que es mejor dar que recibir, y nada sabe del gran misterio: que es mucho más difícil recibir que dar[170], esto es, cuando uno ha tenido el valor de prescindir y no se acobardó en la hora de la necesidad. No, la heroína es Sara. Me acercaré a ella como nunca me he acercado a ninguna otra mujer, ni me he sentido tentado a acercarme de pensamiento a nadie sobre quien haya leído. Pues, ¡qué amor a Dios no se necesita para querer dejarse curar cuando desde el principio uno está embrollado sin culpa,

cuando desde el principio es un malogrado espécimen humano! ¡Qué madurez ética para asumir la responsabilidad de permitir al amado semejante aventura! ¡Qué humildad ante otro! ¡Qué fe en Dios, en que un momento después ella no odiase al hombre al que le debía todo!

Supongamos que Sara sea un hombre y tendremos a mano lo demoníaco. La naturaleza orgullosa, noble, puede soportarlo todo, pero hay algo que no puede soportar, no puede soportar la compasión. Hay en ella una afrenta que solo le puede ser provocada por un poder superior, pues por sí mismo él nunca llegará a ser objeto de ella. Él ha pecado, y así puede aguantar el castigo sin desesperarse, pero el hecho de estar destinado desde el seno materno a ser víctima de la compasión, un dulce perfume en su nariz, eso él no puede tolerarlo. La compasión tiene una extraña dialéctica que en un momento exige culpa y al siguiente no la quiere, y por eso estar predestinado a la compasión se vuelve más y más terrible cuanto más esté la desgracia del individuo en la dirección de lo espiritual. Pero Sara no tiene culpa alguna, ella es arrojada como una presa a todos los sufrimientos e incluso martirizada por la compasión humana, pues ni siquiera yo, que la admiro más de lo que Tobías la amaba, ni siquiera yo puedo pronunciar su nombre sin decir: ¡pobre muchacha! Supongamos que un hombre esté en el lugar de Sara, que sepa que si ama a una muchacha vendrá un espíritu del infierno y asesinará a la amada la noche de bodas. Sería entonces bastante posible que escogiese lo demoníaco; se encerraría en sí mismo y hablaría como habla una naturaleza demoníaca, en secreto: «Gracias, no soy amigo de ceremonias y prolijidades, no pido en absoluto el placer del amor, puedo ser un *Blaubart* [Barba Azul][171] y regocijarme en ver
rendirse a las mujeres en la noche de bodas». Por lo general, se | sabe 194
poco de lo demoníaco, a pesar de que, precisamente en nuestra época, es este un ámbito que reclama legítimamente ser descubierto, y a pesar de que el observador, si es que sabe establecer un contacto con el demonio, casi puede usar a cualquier persona, al menos momentáneamente. En este sentido Shakespeare es y será siempre un héroe. Aquel terrible demonio, la figura más demoníaca que Shakespeare describió, y que describió además incomparablemente: Gloucester (desde entonces Ricardo III)[172], ¿qué lo hizo demonio? Claramente, el hecho de que no podía soportar la compasión a la que desde niño había sido entregado. Su monólogo en el primer acto de *Ricardo III* vale más que todos los sistemas morales, que ignoran por completo los horrores de la existencia o su explicación.

> *... Ich, roh geprägt, und aller Reize baar,*
> *Vor leicht sich dreh'nden Nymphen mich zu brüsten;*

Ich, so verkürzt um schönes Ebenmaß,
Geschändet von der tückischen Natur,
Entstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt
In diese Welt des Athmens, halb kaum fertig
Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemend
Daß Hunde bellen, hink' ich wo vorbei.

[Yo, groseramente tallado, necesito la majestad del amor
para ufanarme ante una voluptuosa ninfa;
yo, desprovisto de esta hermosa proporción,
deshonrado por la engañosa naturaleza,
deformado, inacabado, prematuramente enviado
a este mundo de aliento, apenas a medio
hacer, y tan pobre e impropio
que los perros me ladran al pasar][173].

A las naturalezas como la de Gloucester no puede uno salvarlas haciéndolas entrar por mediación en una idea de sociedad. Propiamente, la ética no hace sino burlarse de ellas, como también sería mofarse de Sara que se le dijese «por qué no expresas lo general y te casas». Naturalezas como esta están, desde su fundamento, en la paradoja, y no son en modo alguno más imperfectas que otras personas, solo que o bien se pierden en la paradoja demoníaca o se salvan en la divina. En diferentes épocas se ha admitido que las brujas, los duendes, los gnomos, etc., fueron criaturas deformes, y es innegable que cualquier persona, al ver una criatura deforme, tiende a relacionar inmediatamente con ello la idea de una depravación moral. Qué injusticia tan tremenda, pues más bien la relación es la inversa, siendo la existencia misma la que los ha corrompido, como una madrastra pervierte a los niños. Estar originariamente situado fuera de lo general por la naturaleza o por circunstancias históricas constituye el principio de lo demoníaco, pero de ello no tiene culpa el mismo individuo. El judío de Cumberland es también así un demonio, aunque haga el bien[174]. Así lo demoníaco puede también expresarse como desprecio hacia las
95 personas, | un desprecio que sin embargo, nótese bien, no lleva al endemoniado mismo a actuar con desprecio: al contrario, su fuerza consiste en saber que él es mejor que todos los que lo juzgan. — A propósito de todo esto, los poetas casi tendrían que hacer una llamada de atención. ¡Sabe Dios qué escritos leen los jóvenes versificadores de hoy en día! Sus estudios consisten seguramente en aprender rimas de memoria. ¡Sabe Dios cuál es su sentido en la existencia! Ahora mismo no sé si tienen otra utilidad que no sea presentar una prueba edificante de la inmortalidad del alma, y que uno pueda confiado decirse a sí mismo de ellos lo que Baggesen dice del poeta local Kildevalle: si él se hace

inmortal, nos hacemos todos inmortales[175]. — Lo que se ha dicho aquí a propósito de Sara, orientándolo más bien a una producción poética y, por tanto, con una presuposición fantástica, adquiere su pleno significado si, con interés psicológico, uno penetra en el significado de la vieja sentencia: *Nullum unquam exstitit magnum ingenium sine aliqua dementia* [Nunca ha existido un gran genio sin una dosis de demencia][176]. Pues esta *dementia* es el sufrimiento del genio en la existencia, casi diría que es la expresión de la envidia divina, mientras que lo genial es expresión de la predilección. Así el genio está desde el principio desorientado en relación a lo general y puesto en relación con la paradoja, ya sea que, desesperado por sus límites, que a sus ojos transforman toda omnipotencia en impotencia, busque un apaciguamiento demoníaco y por eso no quiera reconocerlo ni ante Dios ni ante los seres humanos, o que se apacigüe religiosamente en el amor a la divinidad. Se encuentran aquí tareas de psicología a las que, me parece a mí, uno podría con gusto consagrar toda una vida, y sin embargo rara vez se oye una palabra al respecto. ¿Cómo se relaciona la locura con la genialidad? ¿Se puede construir la una a partir de la otra? ¿En qué sentido y hasta qué punto el genio domina su locura? Pues es evidente que en cierta medida la domina, de lo contrario sería realmente un loco. Para tales observaciones, sin embargo, se necesita una buena medida de astucia, y amor, pues es muy difícil observar al que está por encima. Si, prestando atención a esto, uno leyese algunos de los escritores más geniales, sería tal vez posible por una vez, aunque con gran esfuerzo, descubrir algo.

Quiero imaginarme un caso más, que un individuo, por medio de su ocultación y su silencio, pretenda salvar lo general. Para ello puedo
utilizar la leyenda | de *Fausto*. Fausto es el que duda*, un apóstata del 196

* Si se quiere usar a uno que duda se podría elegir una figura parecida, un ironista por ejemplo, cuya aguda mirada ha descubierto desde el principio lo ridículo de la existencia, a quien un secreto entendimiento con las fuerzas de la vida ha confirmado lo que desea el paciente. Sabe que tiene el poder de la risa si quiere utilizarlo, está seguro de su victoria, y cuánto más de su felicidad. Sabe que se levantará alguna voz que se oponga, pero sabe que él es más fuerte, sabe que puede por un momento más hacer que los hombres parezcan serios, pero sabe también que a escondidas estos anhelan reír con él; sabe que por un momento más puede hacer que la mujer se cubra los ojos con el abanico cuando él habla, pero sabe que por detrás del abanico ella se ríe, sabe que el abanico no es complemente opaco, sabe que se puede trazar en él una invisible escritura, sabe que cuando una mujer le golpea con el abanico es porque ella lo ha entendido, tiene infalible conocimiento de cómo la risa se infiltra y vive oculta en un ser humano y, una vez que se ha instalado, se pone al acecho y espera. Pensemos en un Aristófanes, un Voltaire un poco cambiado; pues este es además una naturaleza simpática, ama la existencia, ama a las personas y sabe que, aunque la condena de la risa pueda instruir a una liberada generación joven, en la presente habrá muchas personas que se derrumben.

espíritu que sigue el camino de la carne. Así es como lo ve el poeta, y mientras que una y otra vez se repite que cada tiempo tiene su Fausto, poeta tras poeta avanzan infatigablemente por el camino trillado. Hagamos un pequeño cambio. Fausto es el que duda κατ'ἐξοχήν [por excelencia]; pero es una naturaleza simpática. Incluso en la concepción de Fausto de Goethe echo en falta una mirada psicológica más profunda a las secretas conversaciones de la duda consigo misma. En nuestros tiempos, en que por supuesto todos han experimentado la duda, ningún poeta ha dado aún un paso en esa dirección. Pienso, pues, también que podría hasta ofrecerles letras del tesoro para escribir en ellas lo mucho que a este respecto han experimentado — apenas escribirían más de lo que podría caber en el margen superior.

Solo cuando uno repliega a Fausto sobre sí mismo, solo entonces puede la duda manifestarse poéticamente, solo entonces descubre también él mismo realmente todos sus sufrimientos. Él sabe entonces que es el espíritu el que sostiene la existencia, pero sabe también que la seguridad y la alegría en la que viven los seres humanos no está basada en el poder del espíritu, sino que es fácilmente explicable como una dicha irreflexiva. Como el que duda, como aquel que duda, él está | por encima de todo esto, y si alguien pretende engañarle haciéndole creer que ha atravesado la duda, fácilmente lo desenmascara, pues quien ha hecho un movimiento en el mundo del espíritu, más precisamente un movimiento infinito, puede inmediatamente percibir en la réplica si el que habla es un hombre experimentado o un Münchhausen[177]. Lo que logra un Tamerlán con sus hunos, Fausto sabe que lo logra con su duda — asustar a las personas, aterrorizarlas, hacer que la existencia se tambalee bajo sus pies, dividirlas, hacer que el grito de la angustia suene en todas partes. Y si lo hace, entonces no es ningún Tamerlán, en cierto modo está autorizado, cuenta con la autorización del pensamiento. Pero Fausto es una naturaleza simpática, ama la existencia, su

Entonces se calla, y olvida en lo posible incluso reír. Pero ¿puede callar? Quizás haya algunos que no entiendan en absoluto la dificultad de la que hablo. Piensan seguramente que callar sería una magnanimidad digna de admiración. Esa no es en modo alguno mi opinión, pues opino que cualquiera de naturaleza semejante, si no ha tenido la magnanimidad de callar, es un traidor a la existencia. Le exijo por tanto esta magnanimidad; mas si la tiene, ¿puede entonces callar? La ética es una ciencia peligrosa, y sería muy posible que Aristófanes, entendido de manera puramente ética, hubiese decidido dejar que la risa juzgase la extraviada época. La magnanimidad estética no puede ayudar, pues a cuenta de ella uno no arriesga tales cosas. Si ha de callar, debe entrar en la paradoja. — Quiero sugerir una propuesta más, que por ejemplo alguien tenga una explicación de la vida de un héroe que explique esto de un modo apenado, y que sin embargo toda una generación descanse con absoluta confianza sobre este héroe sin sospechar nada parecido.

alma no conoce la envidia, reconoce que no puede soportar la furia que él mismo puede despertar, no ansía ningún honor erostrático[178] — él calla, oculta la duda en su alma más cuidadosamente que la muchacha que oculta bajo su corazón el fruto de un amor pecaminoso, busca tanto como puede seguir el ritmo de otros, mas lo que en él tiene lugar lo guarda para sí y de este modo se presenta a sí mismo como una víctima ante lo general.

En ocasiones puede oírse a la gente quejarse cuando una mente excéntrica | levanta el remolino de la duda, y entonces dicen: ojalá 196
hubiese callado. Fausto realiza esta idea. Aquel que tiene idea de lo que quiere decir que un ser humano vive de espíritu sabe también qué quiere decir el hambre de la duda, y que el que duda está tan hambriento del pan de cada día de la vida como de los nutrientes del espíritu. A pesar de que todo el dolor que Fausto padece puede ser un muy buen argumento en favor de que no fue orgullo lo que lo poseyó, no me costará mucho inventar y aplicar una pequeña medida de precaución; pues así como Gregorio de Rímini fue llamado *tortor infantium* [torturador de niños][179] por aceptar la condena de niños pequeños, así también podría yo estar tentado a llamarme a mí mismo: *tortor heroum* [torturador de héroes], pues soy muy ingenioso cuando se trata de torturar héroes. Fausto ve a Margarita[180], no después de haber escogido el placer; pues mi Fausto no escoge en absoluto el placer, no ve a Margarita en el espejo cóncavo de Mefistófeles[181], sino en toda su encantadora inocencia, y puesto que su alma ha conservado el amor a las personas, puede también muy bien enamorarse de ella. Pero él duda, su duda ha aniquilado para él la realidad; pues mi Fausto es tan ideal que no es de esos que dudan científicamente, que dudan una hora al semestre en la cátedra, pero que por lo demás podrían hacer cualquier otra cosa, como también esto, sin la ayuda del espíritu o en virtud del espíritu. Él duda, y el que duda está tan hambriento del pan de cada día de la alegría como del alimento del espíritu. Sin embargo, se mantiene fiel a su decisión y calla, y no habla a nadie de su duda, ni tampoco a Margarita de su amor.

Es evidente que Fausto es una figura demasiado ideal como para contentarse con la palabrería de que si hablase daría ocasión a una discusión ordinaria, o de que todo quedaría en nada, o tal vez esto, o tal vez lo otro. (Como cualquier poeta verá fácilmente, aquí dormita lo cómico de la propuesta, al poner a Fausto en una relación irónica con estos payasos chocarreros que en nuestros tiempos corren tras la duda, presentan un argumento externo de que realmente han dudado, por ejemplo un certificado de doctorado[182], o juran que han dudado de todo, o lo demuestran con el hecho de que durante su viaje se encon-

traron con uno que dudaba; estos recaderos y corredores del mundo del espíritu que con toda prisa descubren en una persona una mota de duda, en otra una de fe, y entonces *wirtschaften* [hacen negocio] de la mejor manera, todo según que la comunidad quiera arena fina o arena gruesa[183]). Fausto es una figura demasiado ideal como para andar en pantuflas. Quien no tiene una infinita pasión | no es ideal, y quien tiene una infinita pasión hace tiempo que ha salvado su alma de semejantes pamplinas. Calla para sacrificarse — o habla a sabiendas de que lo confundirá todo.

Si calla, entonces la ética lo condena, pues esta dice: «Debes reconocer lo general, y lo reconoces precisamente hablando, y no oses tener compasión de lo general». No debería olvidarse esta observación cuando a veces se juzga severamente a uno que duda porque habla. No soy propenso a juzgar clementemente una conducta semejante, pero aquí, como en todas partes, de lo que se trata es de que los movimientos sucedan con normalidad. En el peor de los casos, no deja de ser muy preferible uno que duda —aunque al hablar arrojase toda la desgracia posible sobre el mundo— a estos miserables golosos que prueban de todo, y que querrían curar la duda sin conocerla, y que son por ello, por lo general, la principal causa de que la duda irrumpa salvaje e incontrolablemente. — Si habla, lo confunde todo, pues si no sucede, él solo lo sabe más tarde, con lo que el resultado no puede ayudar ni en el momento de la acción ni en relación con la responsabilidad.

Si calla bajo su propia responsabilidad, entonces puede comportarse con magnanimidad, pero al resto de su dolor añadirá un pequeño desafío, pues lo general lo martirizará en todo momento diciéndole: debías haber hablado, ¿cómo vas a estar seguro de que no ha sido una críptica arrogancia la que guió tu resolución?

Si, por el contrario, el que duda puede devenir el individuo que como individuo está en una relación absoluta con lo absoluto, entonces puede verse autorizado para su silencio. En tal caso debe convertir su duda en culpa. En tal caso está en la paradoja, pero en tal caso su duda queda curada, aunque pueda pasar a tener otra duda.

Hasta el Nuevo Testamento reconocería un silencio semejante[184]. Incluso hay pasajes en el Nuevo Testamento que elogian la ironía[185], siempre que se utilice para ocultar lo mejor. Este movimiento, no obstante, es tanto el de la ironía como cualquier otro que se fundamente en el hecho de que la subjetividad está por encima de la realidad. Esto es algo de lo que en nuestros tiempos no se quiere saber nada, no se quiere de ningún modo saber de la ironía más de lo que ha dicho Hegel, quien, curiosamente, no entendía gran cosa de ella[186], y mostraba un resentimiento hacia ella del que nuestra época tiene buenas razones

para no desprenderse, pues debe, sin más, protegerse de la ironía. Se
dice en el Sermón de la Montaña: cuando | ayunes, perfuma tu cabeza 200
y lava tu rostro para que los hombres no te vean ayunar. Este pasaje testimonia sencillamente que la subjetividad es inconmensurable con la realidad, sí, que tiene derecho a engañar. Bastaría con que aquellos que en nuestros tiempos vagabundean con discursos sueltos acerca de la idea de comunidad[187] leyesen el Nuevo Testamento, de esa manera tendrían tal vez ideas diferentes.

Pero vayamos a Abraham, ¿cómo actuó él? Pues no he olvidado, y al lector quizás le agradará recordarlo ahora, que fue para llegar hasta aquí por lo que me interné en toda la investigación precedente, no porque Abraham se hiciese por ello más comprensible, sino para que la incomprensibilidad pudiese hacerse más discontinua; pues, como se ha dicho, a Abraham no puedo entenderlo, solo puedo admirarlo. También se señaló que ninguno de los estadios descritos contiene una analogía de Abraham; solo fueron desarrollados para que, al ser mostrados dentro de sus propias esferas, en el momento de la declinación pudiesen por así decir indicar el límite de la tierra desconocida. En la medida en que se pudiese hablar de una analogía, esta tendría que ser la paradoja del pecado, pero esta se halla a su vez en otra esfera y no puede explicar a Abraham, y ella misma es mucho más fácil de explicar que Abraham.

Así que Abraham no habló, no habló a Sara, ni a Eliezer, ni a Isaac, pasó por alto las tres instancias éticas, pues para Abraham lo ético no tenía ninguna expresión superior a la vida familiar.

La estética permitía, exigía incluso el silencio del individuo, si este, callando, pudiese salvar a otro. Esto muestra ya suficientemente que Abraham no está dentro del ámbito de la estética. Su silencio no es en modo alguno para salvar a Isaac, como por lo demás toda su tarea, sacrificar a Isaac por sí mismo y por Dios, es un escándalo para la estética, pues esta puede entender bien que yo me sacrifique a mí mismo, pero no que sacrifique a otro por mí. El héroe estético guardaba silencio. La ética lo condenaba, sin embargo, porque guardaba silencio en virtud de su particularidad accidental. Su humana presciencia era lo que lo determinaba a callar. Esto es algo que la ética no puede perdonar, cualquier saber humano semejante no pasa de ser una ilusión, y la ética exige un movimiento infinito, exige manifestación. El héroe estético puede, pues, hablar, pero no quiere.

| El verdadero héroe trágico se sacrifica a sí mismo y a todo lo 201
suyo por lo general; su acto, cualquier emoción suya, pertenece a lo general, él se manifiesta, y por esta manifestación es el hijo amado de la ética. Esto no vale para Abraham, él no hace nada por lo general y está oculto.

Estamos, pues, ante la paradoja. O bien el individuo como individuo puede estar en una relación absoluta con lo absoluto, y entonces lo ético no es lo supremo, o bien Abraham está perdido, no es ni un héroe trágico ni un héroe estético.

En este sentido, puede de nuevo parecer que la paradoja sea lo más simple y fácil de todo. Mas debo repetir que aquel que siga convencido de ello no es el caballero de la fe, pues la indigencia y la angustia son la única justificación que se puede pensar, aunque no se pueda pensar en general; pues entonces se suprime la paradoja.

Abraham calla — pero no *puede* hablar, en eso radica la indigencia y la angustia. Así si yo, al hablar, no me puedo hacer comprensible, entonces no hablo, aunque hablase ininterrumpidamente noche y día. Este es el caso de Abraham. Él puede decir de todo, pero hay una cosa que no puede decir, y sin embargo, si no puede decirla, esto es, decirla de tal modo que otro la entienda, entonces no habla. Lo que tiene el habla de aliviadora es que me traduce en lo general. Y Abraham puede decir lo más bello que ninguna lengua pueda alcanzar sobre cómo ama a Isaac. Pero no es esto lo que le preocupa, sino aquello más profundo, el hecho de que está dispuesto a sacrificarlo porque es una prueba. Esto último no lo puede entender nadie, y por tanto nadie puede sino malinterpretar lo primero. El héroe trágico desconoce esta indigencia. Para empezar, él tiene el consuelo de que se ha hecho valer todo contraargumento, que le ha podido dar a Clitemnestra, a Ifigenia, a Aquiles, al coro, a todo ser viviente, a toda voz del corazón humano, a todo pensamiento astuto, angustiante, acusador, compasivo, la oportunidad de oponerse a él. Él puede estar seguro de que todo lo que se podría decir en contra de él ha sido dicho, sin piedad, cruelmente — y luchar contra el mundo entero es un consuelo, luchar con uno mismo es terrible; no tendrá que temer haber pasado por alto nada, de manera que más tarde, en algún momento, tuviera quizás que exclamar como el rey Eduardo IV ante la noticia del asesinato de Clarence:

| *Wer bat für ihn? Wer kniet' in meinem Grimm*
Zu Füßen mir und bat mich überlegen?
*Wer sprach von Bruderpflicht? Wer sprach von Liebe**.

[¿Quién suplicó por él? ¿Quién ante mi ira
se arrodilló a mis pies y me suplicó que lo pensase bien?
¿Quién habló de fraternidad? ¿Quién habló de amor?][188].

* Cf. acto II, escena 1.

El héroe trágico no conoce la terrible responsabilidad de la soledad. Más aun, tiene el consuelo de que puede llorar y lamentarse con Clitemnestra e Ifigenia — y las lágrimas y los gritos alivian, pero los indecibles suspiros atormentan[189]. Agamenón puede rápidamente concentrar su alma en la certeza de que actuará y de que, por tanto, aún está a tiempo de consolarse y animarse. Abraham no puede. Si bien su corazón se conmueve, si bien su palabra supondría un dichoso consuelo para todo el mundo, no se atreve a consolar, pues acaso no le diría Sara, no le diría Eliezer, no le diría Isaac: «Por qué quieres hacerlo, puedes dejarlo estar». Y si entonces él, en su indigencia, quisiese desahogarse, quisiese abrazar todo lo que le era querido antes de dar el último paso, el resultado sería quizás lo terrible, que Sara, que Eliezer, que Isaac se escandalizasen de él y creyesen que era un hipócrita. Él no puede hablar, él no habla ningún lenguaje humano. Aunque conociese todas las lenguas de la tierra, y aunque las conociesen también aquellos que ama, él no puede hablar — él habla en una lengua divina, él habla en lenguas[190].

Puedo entender bien esta indigencia, puedo admirar a Abraham, no temo por que alguien pudiese sentirse tentado por este relato a querer frívolamente ser el individuo, pero también reconozco que no tengo el valor para ello, y que renuncio alegremente a toda perspectiva de ir más allá, si es que fuese posible que alguna vez, por tarde que fuese, llegase tan lejos. Abraham puede detenerse en cualquier momento, puede arrepentirse de todo como si fuese un desafío, y entonces puede hablar, entonces todos podrían entenderlo — pero entonces ya no es Abraham.

Abraham no *puede* hablar; pues no puede decir aquello que lo explica todo (esto es, para que sea comprensible): que es una prueba; una prueba tal, nótese bien, en la que lo ético es la tentación. Quien en tal situación se encuentra es un emigrante de la esfera de lo general. Pero menos aún puede decir lo que viene después. | Abraham efectúa dos 203
movimientos, como antes se ha desarrollado suficientemente. Hace el movimiento de la resignación infinita, y renuncia a Isaac; esto no puede entenderlo nadie, porque es una empresa privada; pero después hace a cada momento el movimiento de la fe. Este es su consuelo. Él dice: pero no sucederá, o si sucede entonces el Señor me dará un nuevo Isaac, precisamente en virtud del absurdo. Para el héroe trágico la historia tiene un final. Ifigenia se somete a la resolución del padre, ella misma hace el movimiento de la resignación infinita y así llegan a un mutuo entendimiento. Ella puede entender a Agamenón porque su empresa expresa lo general. Si, en cambio, Agamenón le dijese: «A pesar de que el dios te exige como ofrenda, podría ser que no lo

exigiese, precisamente en virtud del absurdo», entonces en ese mismo instante él se haría incomprensible para Ifigenia. Si lo pudiese decir en virtud de un cálculo humano, entonces Ifigenia lo entendería sin problema. Pero entonces esto significaría que Agamenón no habría hecho el movimiento infinito de la resignación, y entonces no es un héroe, entonces la sentencia del adivino sería un cuento chino y todo el suceso, un vodevil.

Así que Abraham no habló. Solo se conservan de él unas palabras, la única réplica a Isaac, cosa que también demuestra bien que no había hablado con anterioridad. Isaac pregunta a Abraham dónde está el carnero para el sacrificio. «Y Abraham dijo: ¡Dios proveerá el carnero para el holocausto, hijo mío!».

Consideraré estas últimas palabras de Abraham con un poco más de atención. Si esas palabras no fuesen pronunciadas, faltaría algo en todo este suceso; si fuesen diferentes, tal vez todo se disolvería en una confusión.

Con frecuencia ha sido objeto de mi meditación si un héroe trágico, sea su culminación un padecimiento o una acción, debe tener una última réplica. Eso depende, según puedo apreciar, de la esfera a la que pertenezca su vida, de si su vida tiene un significado intelectual, o si su padecimiento o acción están relacionados con el espíritu.

Es evidente que el héroe trágico en su momento de culminación, igual que cualquier otra persona que no esté privada del habla, puede decir un par de palabras, quizás un par de palabras oportunas, pero la pregunta es en qué medida es oportuno que él las diga. Si el sentido de su vida descansa sobre un | acto externo, entonces no tiene nada que decir, puesto que todo lo que diga es esencialmente palabrería, mediante la cual solamente debilita la impresión de sí mismo; por el contrario, el ceremonial trágico pide que complete su tarea en silencio, consista esta en una acción o en un padecimiento. Por no ir muy lejos tomaré simplemente lo que tenemos más cerca. Si el propio Agamenón, y no Calcante, hubiese empuñado el cuchillo contra Ifigenia, solo se habría envilecido a sí mismo queriendo decir un par de palabras en el último momento; pues el significado de su acto era patente para todos, el trámite de la piedad, de la compasión, del sentimiento y de las lágrimas había sido completado, y además su vida no tenía ninguna relación con el espíritu, esto es, él no era maestro ni testigo del espíritu. Si, por el contrario, el sentido de la vida de un héroe está en la dirección del espíritu, entonces la falta de una réplica debilitaría la impresión que se tiene de él. Lo que tiene que decir no es un par de palabras oportunas, una pequeña pieza declamatoria, sino que el sentido de su réplica consiste en que él se consuma a sí mismo en el momento decisivo. Un

héroe trágico intelectual así debe tener y mantener la última palabra. Se le exige la misma actitud transfigurada que conviene a cualquier héroe trágico, pero se le exige además una palabra. En tanto que un héroe trágico intelectual de esta índole tiene su culminación en un padecimiento (en la muerte), gracias a esa última palabra se vuelve inmortal antes de morir, mientras que el héroe trágico corriente, por el contrario, solo se vuelve inmortal después de su muerte.

Puede tomarse a Sócrates como ejemplo. Él fue un héroe trágico intelectual. Se le anuncia su condena a muerte. En ese instante muere; y quien no comprenda que se requiere toda la fuerza del espíritu para morir, y que el héroe siempre muere antes de morir, no llegará muy lejos en su visión de la vida. Como héroe, a Sócrates se le exige una serena armonía, pero como héroe trágico intelectual se le exige que en este último instante tenga la suficiente fuerza espiritual como para consumarse a sí mismo. Por lo tanto, no puede concentrarse, como el héroe trágico corriente, en mantenerse enfrentado a la muerte, sino que debe hacer rápidamente el movimiento de estar en el mismo instante, con su conciencia, fuera de esa lucha y afirmarse a sí mismo. Así, si Sócrates hubiese enmudecido en el punto crítico de la muerte, habría debilitado el efecto de su vida, habría despertado una sospecha de que la elasticidad de la ironía no era en él una fuerza de la naturaleza
sino un juego[191] cuya flexibilidad en el momento | decisivo tendría 205
que usarse a escala inversa para sostenerlo patéticamente*.

Está claro que lo aquí brevemente apuntado no puede tener aplicación en Abraham, en la medida en que se pretenda llegar a encontrar mediante alguna analogía una palabra concluyente adecuada para Abraham; pero sí en la medida en que se vea la necesidad de que Abraham tiene que consumarse a sí mismo en el último momento, que no debe empuñar el cuchillo en silencio, sino que debe tener una palabra que decir, puesto que, como padre de la fe, él tiene un significado absoluto en sentido espiritual. No puedo hacerme de antemano idea alguna de lo que dirá; una vez lo ha dicho puedo entenderlo, puedo en cierto sentido entender bien a Abraham en lo dicho, pero sin que por ello haya llegado a estar más cerca de él de lo que lo estaba previamente.

* Las opiniones al respecto de qué réplica de Sócrates deba ser considerada la decisiva podrían estar divididas, pues Sócrates ha sido, en muchos sentidos, poéticamente volatilizado[192] por Platón. Yo propongo lo siguiente: se le anuncia la condena a muerte, en ese momento muere, en ese momento vence a la muerte y se consuma a sí mismo en la conocida respuesta: que le sorprendió haber sido condenado por una mayoría de tres votos. De ningún vago y ocioso discurso de la plaza[193], de ninguna estúpida observación de un idiota se podría haber burlado más irónicamente que de la condena a muerte que lo condenaba a perder la vida.

Si no hubiese existido ninguna última réplica por parte de Sócrates[194], habría podido imaginarme yo en su lugar y elaborado una, y si yo no pudiese hacerlo, entonces lo haría un poeta, pero a Abraham no hay poeta que lo alcance.

Antes de pasar a considerar con más detenimiento las últimas palabras de Abraham, debo primero llamar la atención sobre la dificultad de que Abraham pueda siquiera llegar a decir algo. La indigencia y la angustia de la paradoja radican, como se ha desarrollado más arriba, justamente en el silencio, Abraham no puede hablar*. En este sentido es contradictorio exigir que hable, a no ser que se quiera volver a sacarlo de la paradoja, de tal modo que | en el momento decisivo la suspenda, con lo cual deja entonces de ser Abraham y anula todo lo precedente. Así, si entonces Abraham dijese a Isaac en el momento decisivo: es de ti de quien se trata, eso solo sería una debilidad. Pues, si pudiese de algún modo hablar, tendría que haber hablado mucho antes; y la debilidad radicaría entonces en no haber tenido madurez y concentración de espíritu para anticipar todo el dolor, y en haberse quitado algo de encima, de tal modo que el dolor real sería mayor que el imaginado. Además, mediante un discurso semejante se saldría de la paradoja, y si realmente quisiese hablar con Isaac tendría que transformar su situación en un desafío; pues si no, no podría decir nada, y si hace esto, entonces ni siquiera es un héroe trágico.

Sin embargo, se ha conservado una última palabra de Abraham, y en la medida en que puedo entender la paradoja, puedo también entender la presencia total de Abraham en esta palabra. Ante todo, él no dice nada, y de esta forma dice lo que tiene que decir. Su respuesta a Isaac tiene la forma de la ironía, pues es siempre una ironía si digo algo y, sin embargo, no digo nada. Isaac pregunta a Abraham suponiendo que Abraham sabe. Si Abraham hubiese respondido: no sé nada, entonces habría dicho una falsedad. Decir algo, no puede; pues lo que sabe no lo puede decir. Así que responde: ¡Dios proveerá el carnero para el holocausto, hijo! Se ve aquí el doble movimiento en el alma de Abraham, tal como fue descrito en lo precedente. Si Abraham simplemente hubiese renunciado a Isaac y no hubiese hecho nada más, entonces lo que ha dicho es una falsedad, pues él sabe bien que Dios exige a Isaac en sacrificio, y sabe que él mismo, en ese preciso instante, está dispuesto a sacrificarlo. Así que a cada instante, al haber hecho ese

* En la medida en que se pueda hablar de alguna analogía, la situación de la muerte de Pitágoras ofrece una, pues él tuvo que consumar en el último momento el silencio que siempre había mantenido, y por eso *dijo*: es mejor que me maten que hablar. Cf. Diógenes, libro 8, § 39[195].

movimiento, ha hecho el siguiente, ha hecho el movimiento de la fe en virtud del absurdo. Por eso no dice ninguna falsedad, porque en virtud del absurdo es posible que Dios hiciese algo muy distinto. No dice, pues, ninguna falsedad, pero tampoco dice nada, porque habla en una lengua extraña. Esto resulta aún más evidente cuando consideramos que era el mismo Abraham quien debía sacrificar a Isaac. Si la tarea hubiese sido otra, si el Señor hubiese ordenado a Abraham llevar a Isaac al monte Moriah, y él mismo hubiese hecho que su rayo destruyese a Isaac tomándolo así en sacrificio, entonces Abraham podría en sentido propio tener derecho a hablar tan enigmáticamente como lo hace, pues entonces él mismo no podría saber lo que sucedería. Pero | 207
de la manera en que la tarea le es asignada a Abraham, debe actuar él mismo, y por lo tanto tiene que saber en el momento decisivo lo que él mismo hará, y por lo tanto tiene que saber que Isaac debe ser sacrificado. Si no lo sabe con certeza, entonces no ha hecho el movimiento infinito de la resignación, entonces es obvio que su palabra no miente, pero también que él está muy lejos de ser Abraham, que él es más insignificante que un héroe trágico, sí, que es un hombre irresoluto que no puede decidirse ni por lo uno ni por lo otro, y que por esta razón acabará siempre hablando en enigmas. Pero alguien que titubea de ese modo es la parodia del caballero de la fe.

Se vuelve a mostrar aquí que sí se puede entender a Abraham, pero entenderlo solo de la manera en que se entiende la paradoja. Por mi parte puedo entender bien a Abraham, y veo además que no tengo valor para hablar así, como tampoco tengo valor para comportarme como Abraham; pero de ningún modo digo por ello que sea una nimiedad, ya que, todo lo contrario, es lo único prodigioso.

¿Y cómo juzgaron al héroe trágico sus contemporáneos? Que fue grande, y lo admiraron. Y aquella venerable asamblea de nobles, el jurado que cada generación constituye para juzgar a la generación precedente, juzgó de igual manera. Pero a Abraham no hubo nadie que pudiese entenderlo. ¿Y qué es lo que logró? Mantenerse fiel a su amor. Pero quien ama a Dios no necesita lágrimas, no necesita admiración, olvida el sufrimiento en el amor, y tanto lo olvida que ni tan siquiera quedaría la más mínima señal de su dolor si el mismo Dios no se lo recordase; porque él ve en secreto[196], y conoce la indigencia y cuenta las lágrimas y no olvida nada.

Así que o bien existe una paradoja, que el individuo está como individuo en una relación absoluta con lo absoluto, o Abraham está perdido.

Cuando en una ocasión en Holanda cayeron los precios de las especias, los comerciantes mandaron hundir en el mar un par de cargamentos para aumentar el precio. Fue este un engaño perdonable, quizás necesario. ¿Es algo semejante lo que necesitamos en el mundo del espíritu, estamos a tal extremo convencidos de haber llegado a lo más alto que no queda otra cosa que figurarnos piadosamente que no hemos llegado tan lejos, para tener al menos algo con qué ocupar el tiempo? ¿Es esa clase de autoengaño lo que necesita la presente generación? ¿Es en un tal virtuosismo como esta debería formarse, o no es más bien que no está lo suficientemente perfeccionada en el arte de engañarse a sí misma? ¿O es que lo que necesita no es más bien una honesta seriedad que de manera decidida e incorruptible señale las tareas, una honesta seriedad que amorosamente proteja las tareas, que no angustie a las personas precipitándolas hacia lo más alto, sino que mantenga las tareas frescas y bellas y deleitosas a la vista y atrayentes para todos, y al mismo tiempo también difíciles y entusiásticas para los espíritus nobles, pues la naturaleza noble solo se entusiasma con lo difícil? Sea lo que sea lo que una generación aprenda de otra, ninguna generación aprende de la precedente lo propiamente humano. A este respecto, cada generación comienza de modo primigenio, no tiene ninguna tarea distinta a la de cualquier generación precedente, ni llega tampoco más allá, siempre que la precedente no eludiese la tarea y se engañase a sí misma. Esto propiamente humano es la pasión, en la que además una generación comprende plenamente a la otra y se comprende a sí misma. De este modo ninguna generación ha aprendido de otra a amar, ninguna generación puede comenzar por otro punto que no sea el comienzo, ninguna generación posterior tiene una tarea más reducida que la precedente, y que ahora no se quiera, como las generaciones

precedentes, detenerse | en amar, sino ir más allá, no pasa de ser una estéril y torpe manera de hablar.

Pero la suprema pasión de un ser humano es la fe, y ninguna generación comienza aquí en un punto distinto que la precedente, toda generación comienza desde el principio, y la siguiente generación no llega más allá que la precedente, siempre que esta se mantuviese fiel a su tarea y no la dejase en la estacada. Que esto tendría que ser agotador no es, naturalmente, algo que la generación pueda decir, pues es su tarea, y el hecho de que la precedente generación tuviese la misma tarea no tiene nada que ver con el asunto, a no ser que la generación en particular, o los individuos en la generación tengan la insolencia de pretender ocupar el lugar que solo corresponde al espíritu que gobierna el mundo y que tiene paciencia para no cansarse. Si la generación comienza de manera semejante, entonces está equivocada, y no sorprende, entonces, que toda la existencia le parezca un error; pues ciertamente no hay nadie que haya encontrado la existencia más equivocada que aquel sastre que, según el cuento, subió al cielo en vida y desde esta posición contempló el mundo[197]. Mientras la generación solo se preocupe por su tarea, que es lo supremo, no puede cansarse, pues la tarea es siempre suficiente para una vida humana. Cuando unos niños, antes de las doce de un viernes, ya han jugado a todos los juegos y entonces dicen impacientes: es que no hay nadie al que se le ocurra un nuevo juego, ¿demuestra esto que tales niños están más avanzados y adelantados que los niños de su misma generación o de otra anterior que pudieran prolongar durante el día entero los juegos ya conocidos? ¿O más bien demuestra que aquellos carecen de lo que yo llamaría la amorosa seriedad que se requiere para jugar?

La fe es la pasión suprema de un ser humano. Quizás haya en cada generación muchos que ni tan siquiera lleguen a ella, pero nadie va más allá. No seré yo quien decida si hay también muchos en nuestros tiempos que no la descubren; yo solo me atrevo a referirme a mí mismo, y no oculto que tengo mucho por delante, sin que por ello desee engañarme a mí mismo o a lo que es grande haciendo de esto una insignificancia, una dolencia infantil que uno desea superar lo antes posible. Pero también para aquel que ni siquiera llega a la fe tiene la vida tareas suficientes, y si las ama honestamente entonces tampoco malgastará la vida, aunque nunca llegue a compararse con las de quienes sintieron y acogieron lo supremo. Pero aquel que llegó a la fe (sea el excelentemente dotado o el | simple, esto no significa nada) no se detiene en la fe, y se rebelaría si alguien se lo dijese, igual que se indignaría el amante si dijesen que se detuvo en el amor, pues, respondería él, en absoluto me detengo, y es que toda mi vida está ahí. Y sin embargo tampoco va

más allá, no pasa a otra cosa, pues, cuando descubre esa otra cosa, tiene una explicación diferente.

«Hay que ir más allá, hay que ir más allá». Esta necesidad de ir más allá es vieja en el mundo. El oscuro Heráclito, que depositó pensamientos en sus escritos y sus escritos en el templo de Diana[198] (pues sus pensamientos habían sido su armadura en la vida y por eso los colgó en el templo de la diosa), el oscuro Heráclito dijo: «No se puede atravesar dos veces el mismo río»*. El oscuro Heráclito tenía un discípulo que no se detuvo ahí, que fue más allá y añadió: «No se puede ni tan siquiera hacerlo una vez»**. ¡Pobre Heráclito, tener un discípulo semejante! Con esta enmienda, la sentencia heracliteana se perfeccionó en una sentencia eleática que niega el movimiento, y sin embargo, aquel discípulo solo quería ser un discípulo de Heráclito que fuese más allá, más que regresar a lo que Heráclito había abandonado.

* Και ποταμου ροη απεικαζων τα οντα λεγει ώς δις ες τον αυτον ποταμον ουκ εμβαιης. Cf. Platón, *Crátilo* § 402. Ast, vol. 3, p. 158[199].

** Cf. Tennemann, *Gesch. d. Philos.* vol. 1, p. 220[200].

NOTAS

1. *Hamann's Schriften*, vols. 1-8, Berlín, 1821-1843, ctl. 536-544; vol. 3, p. 190. La referencia se encuentra también en *Valerius Maximus Sammlung merkwürdiger Reden und Thaten* [Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*], Stuttgart, 1829, ctl. 1296, pp. 455 s.

2. Referencia a la exigencia cartesiana de dudar de todo, que sería analizada por Kierkegaard en la obra inédita *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est* [Johannes Climacus, o De todo hay que dudar] (cf. *SKS* 15, pp. 15-59). Johannes de silentio hace aquí particular alusión a la pretensión de H. L. Martensen y J. L. Heiberg de superar no solo esta demanda, sino incluso la propia filosofía hegeliana, inspiradora de la supuesta superación.

3. *Renati Descartes opera philosophica* [Descartes, *Obras filosóficas*], Ámsterdam, 1678, ctl. 473. La edición por la que se citan los *Principios de filosofía* no se ha podido localizar.

4. *Ibid.* (*Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Alfaguara, Madrid, 1981, p. 5). El paréntesis explicativo, «*sc. juventutis*» es un añadido del autor y no se encuentra en el original cartesiano.

5. Cf. 2 Tim 4,7 (NC): «He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe».

6. Alusión indirecta a Rasmus Nielsen, adepto de la filosofía hegeliana. Kierkegaard había satirizado sus pretensiones especulativas un año antes, en un artículo publicado en el número 904 de *Fædrelandet* [La Patria] bajo el título de «Aabenbart Skriftemaal» [Confesión pública].

7. Danés: *Adresseavisen*, principal medio de difusión publicitaria de la época. Se hace aquí referencia a un anuncio de jardinería publicado, no en el referido boletín de anuncios, sino en el diario *Berlingske politiske og Avertissements-Tidende* [Gaceta berlinesa de política y anuncios].

8. En el vodevil de J. L. Heiberg *Recensenten og Dyret* [El crítico y la bestia], el eterno estudiante Trop se propone partir su tragedia *Menneskeslægtens Ødelæggelse* [La destrucción del género humano] en dos mitades de idéntica extensión para repartirlas en dos volúmenes, atendiendo al gusto del momento. Cf. *J. L. Heibergs Samlede Skrifter. Skuespil* [Escritos completos de J. L. Heiberg. Obras de teatro], vols. 1-7, Copenhague, 1833-1841, ctl. 1553-1559; vol. 3, p. 221.

9. Los primeros ómnibus tirados por caballos comenzaron a circular en Copenhague en 1840, levantando una gran expectación, en buena parte debida a lo vistoso de su aspecto. Se hace aquí con ello una satírica alusión al hegelianismo.

10. Probable alusión a Lc 14,28-30.
11. A partir de aquí se cita o parafrasea, por momentos libremente, Gn 22,1-19.
12. Probable alusión a Gn 12,1-2; 17,8.
13. Cf. Gn 18,1-15; 21,1-3.
14. Cf. Gn 22,1-2.
15. El relato de Gn 22 no incluye a Sara; la referencia a esta se basa en el libro de Judit (Cf. *SKS* 18, p. 145).
16. Arrodillarse para abrazar las rodillas de alguien era en la antigua Grecia señal de respeto y humildad. Odiseo lo hace ante Nausicaa (*Odisea*, VI, 142).
17. Cf. Gn 21,1-21.
18. Antes de tener a Isaac, Abraham tenía en Eliezer a su heredero. Cf. Gn 15,2.
19. Cf. Homero, *Ilíada*, VI, 146-149.
20. En Homero, los dioses pueden librar a los héroes de peligros cubriéndolos con las nubes, la densa niebla (cf. p. ej. *Ilíada*, III, 380 ss.).
21. Cf. Prov 16,32 (*GT 1740*): «El hombre que aguanta es mejor que el violento, y aquel que domina su espíritu, mejor que el que se apodera de una ciudad».
22. Alusión a Gn 32,25-30.
23. Probable alusión a 2 Cor 12,9.
24. Cf. 1 Cor 3, 19 (*NC*): «pues la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios».
25. Probable alusión a Jn 12,25.
26. Alusión a Hb 11,8-20. Cf. Gn 17,8; 35,27.
27. Además de Abraham (Gn 12,1-3), Cristo también será referido como elegido de Dios (Lc 23,35).
28. Cf. Mt 12,18; 17,1-8.
29. Cf. Rom 12,15.
30. Alusión a Gn 22,18. Cf. Gal 3,8.
31. Alusión a Jos 10,12-13.
32. Referencia al cumplimiento de la promesa hecha por Dios a Abraham mediante el nacimiento de Isaac. La expresión está tomada de Gal 4,4.
33. Cf. Núm 20,1-12.
34. Gn 22,1-2
35. Cf. Gn 18,12; 17,17.
36. Alusión a la transfiguración de Jesús. Cf. Mt 17,2.
37. Probable alusión a la parábola de Lc 16,19-31.
38. Cf. Gn 22,2.
39. Cf. Gn 35,23-26; 37,3.
40. Probable alusión a Mt 2,9.
41. Cf. Gn 18,23-33.
42. Se trata de variaciones de Gn 22. La pregunta «¿Dónde estás?» remite a la llamada de Dios a Adán en Gn 3,9.
43. Alude a la profecía de Oseas sobre Israel (Os 10,8). Cf. Lc 23,28-30.
44. Alusión a Ex 17,8-13.
45. Cf. Gn 8,4.
46. Alusión a Mt 8,11.
47. Probable alusión al *Fedro* platónico (cf. 244a-245c, 256a-e y 265b).
48. 2 Tes 3,10-12.
49. Alusión a *Las mil y una noches* (*Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen* [Las mil y una noches. Cuentos árabes], trad. G. Weil, ed. A. Lewald, vol. 1, Stuttgart, 1838; vols. 2-4, Pforzheim, 1839-1841, ctl. 1414-1417). Aladino y el anillo remiten a la «Historia de Aladino y la lámpara maravillosa» (noches 514-591; cf. noches 526, 530); por su parte, Nuredino, o Nur al-Din, hace referencia a la historia de «Nur al-Din y su hermano Sams al-Din» (noches 19-24).

50. Cf. Mt 5,45.

51. Alusión al mito de Orfeo y Eurídice, según es referido por Platón (cf. *Banquete* 179d).

52. Cf. Platón, *Banquete* 179d.

53. Cf. Is 26,18.

54. Alusión a Rom 8,20-22.

55. Alusión al rey Midas, al que, según el mito, Dionisio otorgara el poder de transformar en oro todo lo que tocase.

56. Milcíades es ante todo renombrado por su protagonismo en la victoria de los atenienses sobre los persas en la batalla de Maratón (490 a. C.).

57. Temístocles, según se relata en las *Vidas paralelas* de Plutarco (*Plutark's Levnetsbeskrivelser*, trad. S. Tetens, vols. 1-4, Copenhague, 1800-1811, ctl. 1197-1200; vol. 2, 1803, p. 7).

58. Cf. Mt 11,28.

59. Cf. Mt 19,16-22.

60. «No siempre es tan duro como predica el párroco», reza el aludido dicho.

61. Probable alusión a Heb 4,12.

62. Danés: *Anfægtelse*. Este comprometido término, que tiene en esta obra una presencia determinante, puede ser traducido como «pugna» (en un sentido más activo) o «turbación» (en un sentido más pasivo), o también «zozobra», en el sentido de un vuelco, una pérdida de firmeza o desasosiego espiritual que pone al individuo ante la necesidad de recuperar la estabilidad impugnada mediante una lucha espiritual. Es utilizado repetidamente a lo largo del texto para referirse a la situación que supone la posibilidad de la excepción de la fe respecto de la universalidad de lo ético, así como la consecuente crisis y «pugna espiritual» a la que se ve abocado el individuo ante esta. Optamos por traducirlo por «desafío» en la medida en que esta palabra comprende tanto la dimensión pasiva, de verse retado, como la activa, de entrar en contienda en respuesta al reto. Para trasladar al castellano la significativa continuidad del término en la obra, decidimos mantener en todo momento la misma traducción, si bien el lector advertirá que en alguna ocasión otras fórmulas, como las aquí referidas, pueden convenir más al texto. Cf. *ESK 5*, p. 71, n. 13.

63. Cf. Mt 9,20-22.

64. Con posterioridad a la muerte de Hegel se sucedieron una serie de intentos por superarlo o ir más allá de él. Así, por ejemplo, tanto H. L. Martensen como F. C. Sibbern se referirían a J. L. Heiberg como alguien que habría logrado «ir más allá» de la filosofía hegeliana (*Maanedsskrift for Litteratur* [Revista mensual de literatura], vol. 16, Copenhague, 1836, pp. 515 ss.; vol. 19, Copenhague, 1838, pp. 291 s.).

65. *Q. Horatii Flacci opera*, Leipzig, 1828, ctl. 1248, p. 254. La cita altera el *nam* del original de Horacio por *jam*.

66. La construcción verbal danesa *at tænke sig ind* tiene también el sentido de penetrar en algo o alguien mediante el pensamiento.

67. Alusión a Mt 18,21-22.

68. Referencia al episodio de la bodas en Caná (Jn 2,1-10).

69. Probable alusión a Gn 1,27.

70. Alusión a 1 Cor 10,12.

71. Alusión al libro de salmos de H. A. Brorson, *Troens rare Klenodie* [La preciada reliquia de la fe] (1739), que Kierkegaard poseía (ed. L. C. Hagens, Copenhague, 1834, ctl. 199).

72. De este modo era llamado popularmente Frederiksberg, un entorno idílico apartado, entonces, del espacio más urbanizado de la ciudad.

73. Más conocida como partida doble, constituye el método más empleado en contabilidad, por el cual las distintas operaciones son doblemente registradas, en el

«debe» y el «haber». El sistema fue creado por el monje italiano Bacciolo da Borgo di Santa Sepolchro en 1504.

74. Véase *supra*, n. 9.

75. El estrecho de Øresund separa la isla de Selandia y Suecia.

76. Danés: *Strandveien*. Véase *supra*, *La repetición*, n. 9.

77. Una de las cuatro puertas de la ciudad de Copenhague, la que encontraría el paseante que volviese a la ciudad desde *Dyrehavsbakken* (Loma del Coto) por la Carretera de la Costa.

78. Danés: *4 Sk* [*Skilling*]. 16 *Skilling* constituían un *Mark*, y 6 de estos, un *Daler*, moneda de plata de la época. Cuatro *Skilling* son, en consecuencia, muy poco dinero.

79. Alusión a Gn 25,29-34.

80. Alusión a Ef 5,15-16 (cf. Col 4,5).

81. Alusión a 2 Cor 5,17.

82. En una anotación de marzo-abril del mismo 1843, escribe Kierkegaard: «Es un mérito en la representación que Bournonville [bailarín y coreógrafo] hace de Mefistófeles el salto con el que siempre irrumpe adoptando una postura plástica. Este salto es un momento que debe contemplarse desde la concepción de lo demoníaco. Lo demoníaco es justamente lo repentino» (*SKS* 18, pp. 172-173 [JJ: 104]).

83. Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 21d.

84. Referencia sin identificar que recuerda, no obstante, las últimas palabras atribuidas a Thomas Hobbes: «Estoy a punto de emprender mi último viaje — un gran salto en la oscuridad».

85. Alusión a la obra *Baron von Münchhausens vidunderlige Reiser, Feldttog og Hændelser, fortalte af ham selv* [Los maravillosos viajes, campañas y hazañas del Barón de Munchhausen, contados por él mismo], ed. A. C. Hanson, Roskilde, 1834, p. 27.

86. Cf. Platón, *Fedón*, 81c-82.

87. Alusión a la balada «Ridder Stig og Findal» [El caballero Stig y Findal], quinta del ciclo *Runernes Magt* [El poder de las runas]. Cf. *Udvalgte Danske Viser fra Middelalderen* [Baladas danesas medievales escogidas], ed. W. Abrahamson, R. Nyerup y K. L. Rahbek, vols. 1-5, Copenhague, 1812-1814, ctl. 1477-1481; vol. 1, p. 301.

88. Alusión a la conocida idea de Leibniz, central en su sistema metafísico (cf. *Theodicee*, ed. J. C. Gottsched, 5.ª ed., Hannover/Leipzig, 1763 [1710], ctl. 619, pp. 169-176). Como se puede comprobar por las anotaciones en sus cuadernos, Kierkegaard había leído recientemente con atención la *Teodicea* (cf. *SKS* 19, pp. 385 ss. [Not13:6]).

89. «Erzsi die Spinnerin» [Erzsi la hilandera], en *Magyarische Sagen, Mährchen und Erzählungen* [Leyendas, relatos y cuentos magiares], ed. Johann Grafen Mailáth, vols. 1-2, Stuttgart/Tubinga, 1837 (cf. ctl. 1411, Brünn, 1825); vol. 2, p. 18.

90. Horacio, *Odas*, III, oda 24.

91. Danés: *Positioner*, hace referencia a las posturas propias del ballet, que son relacionadas con la «contradanza» (danés: *Françaiser*) referida a continuación.

92. Danés: *Dannelse*, término que en diferentes contextos cabría traducir por «formación» o «cultura», en parcial correspondencia con el término alemán *Bildung*.

93. Cf. Mt 19,26.

94. Alusión a Orfeo. Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, canto 11.

95. Cf. Mt 17,20.

96. Véase *supra*, n. 59.

97. Personificación de la muerte.

98. Cf. Sant 1,17.

99. Alusión a Mt 26,15.

100. Véase *supra*, n. 26.

101. Karl Daub (1765-1836), teólogo alemán. En el texto se alude a la respuesta de Daub a Karl Rosenkranz ante las quejas de este por tener que regresar a Prusia para

cumplir el servicio militar (cf. *Erinnerungen an Karl Daub* [Recuerdos de Karl Daub], Berlín, 1837, ctl. 743, pp. 24 s.).

102. Contar con más de uno o dos caballos en el carruaje era en la época algo exclusivo de las clases privilegiadas.

103. Danés: *den Enkelte*. En otros contextos hemos traducido esta expresión como «individuo singular», distinguiéndolo así del término *Individ*, también utilizado con frecuencia. En estas secciones de *Temor y temblor*, la expresión *den Enkelte* implica el carácter inconmensurable de la existencia del individuo en su relación con lo general y la posibilidad de una relación con lo absoluto.

104. «El bien y la conciencia moral», tercera sección (§ 129-141) de la segunda parte de *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política en compendio], ed. E. Gans, Berlín, 1833 [1821], ctl. 551 (cf. *Hegel's Werke*, vol. 8, pp. 171-207 [*Jub.* vol. 7, pp. 187-225]).

105. Danés: *ophæves*. Equivalente al verbo alemán *aufheben*, el término sería desarrollado por el hegelianismo danés. Cf. *supra*, *La repetición*, n. 69.

106. En sus *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel no habla propiamente de la fe religiosa, sino más bien de la «conciencia religiosa»; tampoco menciona a Abraham (cf. § 137).

107. Nicolas Boileau-Despréaux (1636-1711), poeta y crítico francés. Las palabras citadas se encuentran al final de la primera parte de su obra *L'art poétique* (1674).

108. Alusión a la tragedia de Eurípides *Ifigenia en Áulide*.

109. En *Ifigenia en Áulide* Agamenón lamenta su destino como rey: «Pues ellos pueden llorar fácilmente y decirlo todo. En cambio para el noble de nacimiento eso es indecoroso. Tenemos a nuestra dignidad como inspectora de nuestra vida y somos esclavos de la muchedumbre. Porque ya me avergüenzo de llorar y, a la vez, me avergüenzo de no llorar, ¡pobre de mí!, caído en las más tristes calamidades» (*Iphigeneia i Aulis*, en *Euripides*, trad. Chr. Wilster, Copenhague, 1840, ctl. 1115, vv. 447-454 [Eurípides, *Tragedias*, vol. 3, Gredos, Madrid, 1985]).

110. Cf. *Ifigenia en Áulide*, vv. 106-107.

111. Cf. *Ifigenia en Áulide*, vv. 681-682.

112. Cf. Jue 11,30-40.

113. Cf. Valerio Máximo, *Sammlung merkwürdiger Reden und Thaten* [Hechos y dichos memorables], trad. F. Hoffmann, Stuttgart, 1829, ctl. 1296, p. 354.

114. Los lictores eran funcionarios públicos que se encargaban de preceder a los magistrados cuando estos se mostraban en público. Ejercían además de verdugos.

115. Alusión a Ex 19,12-13.

116. Antigua ciudad portuaria de Beocia en la que transcurre la acción de la tragedia de Eurípides *Ifigenia en Áulide*.

117. Se compara el lenguaje con las hojas de higuera con las que Adán y Eva taparan su desnudez tras el pecado original (cf. Gn 3,7).

118. Cf. Mc 3,14-15; 22-23.

119. Pitágoras consideraba los números impares más perfectos, en tanto que los pares pueden ser divididos en dos impares, pero no a la inversa. Cf. W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía], vols. 1-11, Leipzig, 1798-1819, ctl. 815-826; vol. 1, pp. 105-110; cf. *SKS* 18, p. 160 (JJ: 66).

120. La palabra aparece en repetidas ocasiones en el Nuevo Testamento. Cf. p. ej. 1 Cor 1,23.

121. Alusión a Lc 1,28.

122. Expresión bíblica para la menstruación (cf. Gn 18,11; 31,35).

123. Alusión a Lc 1,28-38; cf. Mt 1,20-21.

124. Cf. Gn 32,25-32.

125. Cf. Lc 1,38.

126. *Gotthold Ephraim Lessing's sämmtliche Schriften* [Lessing, Obras completas], vols. 1-32, Berlín, 1825-1828, ctl. 1747-1762; vol. 30, 1828, pp. 223 s.

127. Cf. Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, vols. 1-4, Constant, 1792 [1762], ctl. 939-940; *Emil eller om Opdragelsen* [Emilio, o de la educación], trad. J. Werfel, vols. 1-3, Copenhague, 1796-1799, ctl. 941-943; vol. 1, p. 28. Rousseau no habla de los cafres, habitantes de la antigua colonia inglesa sudafricana, sino de los tártaros de Asia central.

128. En Hegel, *die Entäusserung* es el proceso por el cual *das Innere* se vuelve *das Äussere*. Cf. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio], ed. L. v. Henning, vols. 1-3, Berlín, 1840-1845 [1817], ctl. 561-563; vol. 1, § 140 (*Jub.* vol. 8, pp. 313-319).

129. Alusión a la filosofía hegeliana, en particular en su versión danesa.

130. Cf. Jn 6,60.

131. Alusión a C. G. Bretschneider, *Lexicon manuale graeco-latinum in libros Novi Testamenti*, vols. 1-2, 2.ª ed., Leipzig, 1829 [1824], ctl. 73-74; vol. 2, p. 87.

132. Cf. Lc 14,28.

133. Probable alusión a Mt 19,4-6.

134. Cf. Gn 4,3-16.

135. Alusión a las vocales quiescentes propias del hebreo, cuya pronunciación depende del signo que las acompaña, sobre el cual «se apoyan».

136. Fabio Máximo. Su sobrenombre se debe a la estrategia con la que lograría vencer a Aníbal en 217 a. C.

137. Cf. Is 41,8; Sant 2,23.

138. Cf. Mt 6,34.

139. Alusión a un personaje del teatro de marionetas de la época.

140. Alusión a la obra de Christian Olufsen, *Gulddaasen. Et Lystspil i fem Optog* [El bote de oro. Comedia en cinco actos] (1793), ed. E. Rørdam, Copenhague, 1899, pp. 40 s.

141. Cf. Dt 13,6-10; 33,9; Mt 10,37; 19,29.

142. 1 Cor 7,11. Cf. *Pap.* IV B 96,6.

143. Como categoría estética, «lo interesante» fue introducida por Friedrich Schlegel en *Ueber das Studium der griechischen Poesie* [Sobre el estudio de la poesía griega] (cf. *Schlegel's sämmtliche Werke* [Obras completas de Schlegel], vols. 1-10, Viena, 1822-1825, ctl. 1816-1825; vol. 5, 1823, pp. 5-332). En el contexto danés, sería desarrollada por J. L. Heiberg, afirmando, a propósito de una recensión de la obra de Oehlenschläger *Dina*, que la tragedia antigua desconocía esta categoría, exclusiva del drama moderno (cf. *Intelligensblade* [Hojas del intelecto], ed. J. L. Heiberg, noviembre de 1842, n.os 16, 17; cf. *ESK* 4/2, p. 344, n. 43).

144. Aristóteles, *Poética*, 1452b 9. Cf. *Aristoteles graece* [Aristóteles. Obra en griego], ed. I. Bekker, vols. 1-2, Berlín, 1831, ctl. 1074-1075; vol. 2, p. 1452; *Aristoteles Dichtkunst* [Aristóteles, *Poética*], trad. M. C. Curtius, Hannover, 1753, ctl. 1094, p. 24.

145. Paráfrasis de un pasaje de la *Poética* de Aristóteles (1452a).

146. Aristóteles presenta *Edipo rey*, de Sófocles, como ejemplo de convergencia de «peripecia» y «reconocimiento» (cf. *Poética*, 1452a).

147. Es el caso de la tragedia de Sófocles, *Edipo rey*. Cf. *Sophokles Tragoedien* [Tragedias de Sófocles], trad. J. J. C. Donner, Heidelberg, 1839, ctl. 1202; *Sophoclis Tragoediae*, ed. C. H. Weise, vols. 1-2, Leipzig, 1841, ctl. 1201.

148. Eurípides, *Ifigenia entre los Tauros*.

149. En *O lo uno o lo otro* se lleva a cabo un análisis de la relación entre la tragedia antigua y el drama moderno (*SKS* 2, pp. 137-162; *ESK* 2/1, pp. 157-181).

150. La fuente de Kierkegaard no es Aristóteles, sino la obra de Girolamo Cardano: Hieronymus Cardanus, *De rerum varietate libri XVII* [Sobre la variedad de las cosas], Basilea, 1581, ctl. 137, p. 375; cf. *SKS* 18, p. 156 (JJ: 47).

151. Cf. *Ifigenia en Áulide*, vv. 861 ss.
152. Cf. Mc 1,11.
153. Cf. *Ifigenia en Áulide*, vv. 1220 ss.
154. La historia de Cupido y Psique es relatada en *El asno de oro*, de Apuleyo. Kierkegaard contaba en su biblioteca con distintas versiones de la obra, en latín y alemán (cf. ctl. 1215-1217).
155. Cf. *Lessing's sämmtliche Schriften*, cit., vol. 24, 1827, pp. 11 ss.
156. En contraposición a *theologia beatorum*, «teología de los beatos». Cf. K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* [Manual de dogmática], vols. 1-2, 4.ª ed., Leipzig, 1838 [1813], ctl. 437-438; vol. 1, p. 12.
157. Cf. Aristóteles, *Política*, 1303b-1304a. *Die Politik des Aristoteles* [Aristóteles, *Política*], trad. Chr. Garve, ed. G. G. Fülleborn, Breslau, 1799, ctl. 1088-1089, pp. 407 ss.
158. Probable alusión al ritual matrimonial, en el que el párroco proclama que «lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre». Cf. *Forordnet Alter-Bog for Danmark* [Libro litúrgico consagrado para Dinamarca], Copenhague, 1830, ctl. 381, p. 258.
159. Alusión a la tragedia de Adam Oehlenschläger *Axel og Valborg* (1810). *Oehlenschlägers Tragødier* [Tragedias de Oehlenschläger], vols. 1-9, Copenhague, 1841-1844, ctl. 1601-1605.
160. Alusión a Gn 29,15-30.
161. Isabel I, reina de Inglaterra (1558-1603). En su *Hamburgische Dramaturgie* (1767), Lessing se ocupa del drama histórico, que mezcla realidad y ficción, recogiendo la tragedia de Thomas Corneille *Le Comte d'Essex* (1678), un relato histórico de la relación entre la reina Isabel y el conde de Essex. Cf. *Lessing's sämmtliche Schriften*, cit., vol. 24, 1827, pp. 163 ss.
162. El tema popular de «Agnes y el tritón» se recoge en *Udvalgte Danske Viser fra Middelalderen* [Baladas danesas medievales escogidas], ed. W. Abrahamson, R. Nyerup y K. L. Rahbek, vols. 1-5, Copenhague, 1812-1814, ctl. 1477-1481; vol. 1, p. 313. En tiempos de Kierkegaard había sido retomado por Jens Baggesen y H. C. Andersen. Del primero tomaría Kierkegaard un fragmento para incluirlo en una carta a Regine Olsen (cf. *SKS* 28, p. 224); en cuanto a Andersen, su dramatización del tema sería un sonado fracaso, siendo representada en solo dos ocasiones en el Teatro Real, el mismo 1843.
163. Alusión a un debate iniciado en Alemania a raíz de un escrito de Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* [Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad] (1830), en el que se negaba la inmortalidad del individuo. Kierkegaard era conocedor del debate, que llegó a concitar cierta atención en Dinamarca.
164. Cf. *Diogen Laërtses filosofiske Historie, eller: navnkundige Filosofers Levnet, Meninger og sindrige Udsagn, i ti Bøger* [Historia de la filosofía de Diógenes Laercio, o vida, opiniones y dichos ingeniosos de filósofos ilustres, en diez libros], trad. B. Riisbrigh, ed. B. Thorlacius, vols. 1-2, Copenhague, 1812, ctl. 1110-1111; libro 1, cap. 1. Cf. *SKS* 1, pp. 224 ss./*ESK* 1, pp. 217 ss.
165. De Pitágoras, recoge Tennemann en su *Historia de la filosofía* cómo iniciaba a sus discípulos en el arte de la autoindagación (W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., vol. 1, p. 94; en cuanto a Sócrates, cf. *Fedro*, 229b).
166. Tob 6-8.
167. Del poema de Schiller «Resignation». Cf. *Schillers sämmtliche Werke* [Obras completas de Schiller], Stuttgart/Tubinga, 1838, vols. 1-12, ctl. 1804-1815; vol. 1, p. 95.
168. Cf. Longo, *Longi Pastoralia graece & latine*, ed. E. E. Seiler, Leipzig, 1843, ctl. 1128, p. 4.
169. Cf. Tob 6,1-8; 8,2-3.
170. Cf. Hch 20,35.

171. Alusión al personaje del cuento de Perrault. El hecho de mencionarlo en alemán podría indicar que Kierkegaard tuviese como más inmediata referencia la recreación de Ludwig Tieck, traducida al danés en 1839 por Adam Oehlenschläger.
172. Ricardo III (1452-1485), duque de Gloucester antes de su coronación en 1483.
173. Con alguna pequeña variación, la cita está tomada de la traducción de Schlegel y Tieck de las obras de Shakespeare: *Shakspeare's dramatische Werke* [Obras dramáticas de Shakespeare], trad. A. W. von Schlegel y L. Tieck, vols. 1-12, Berlín, 1839-1841, ctl. 1883-1888; vol. 3, 1840, pp. 235 s. Kierkegaard poseía también una traducción danesa: *William Shakspeare's Tragiske Værker* [Tragedias de William Shakespeare], trad. P. Foersom y P. F. Wulff, vols. 1-9, Copenhague, 1807-1825, ctl. 1889-1896; vol. 6, 1818, p. 176.
174. *El judío*, del autor teatral inglés Richard Cumberland (1732-1811), fue traducida al danés en 1796 y representada en el Teatro Real entre 1796 y 1835.
175. Cf. *Jens Baggesens danske Værker* [Obras danesas de Jens Baggesen], vol. 1, p. 282.
176. Alusión a *De tranquillitate animi*, de Séneca. Cf. *L. Annaei Senecae opera* [Obras de Séneca], vols. 1-5, Leipzig, 1832, ctl. 1275-1279; vol. 4, p. 102.
177. Cf. *supra* n. 85.
178. Relativo a Eróstratro, que habría incendiado el templo de Artemisa, en Éfeso, para alcanzar la inmortalidad.
179. Contra la ortodoxia católica, que reconocía la existencia del purgatorio, Gregorio de Rímini (*ca.* 1300-1358) defendía que los niños que morían sin bautizar estaban condenados al infierno.
180. La descripción que Fausto hace de Margarita después de verla por vez primera se encuentra en los versos 2609 ss. de la versión final de la tragedia. Cf. *Faust. Eine Tragödie*, en *Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, vols. 1-55, Stuttgart/Tubinga, 1828-1833, ctl. 1641-1668, vol. 12, 1828, pp. 133 ss. Kierkegaard contaba con otra edición de la obra de Goethe: *Faust. Eine Tragödie*, Stuttgart/Tubinga, 1834, ctl. 1669.
181. Cf. *Faust. Eine Tragödie*, cit., p. 124 (v. 2429).
182. Probable alusión a H. L. Martensen, que había escrito un pequeño trabajo sobre Fausto.
183. Alusión a la comedia de Holberg *Erasmus Montanus eller Rasmus Berg* [Erasmus Montanus o Erasmo Montes], en *Den danske Skue-Plads*, vols. 1-7, Copenhague, 1785 o 1788, ctl. 1566-1567; vol. 5.
184. Cf. Mt 8,4; 9,30; Mc 1,34; 1,44.
185. En el borrador de la obra se incluye una reflexión de Mt 21,28-32, que interpreta el pasaje en clave irónica (cf. *Pap.* IV B 96,13).
186. En diversas obras lleva a cabo Hegel una crítica de la ironía romántica. Cf. p. ej. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 140, en *Hegel's Werke*, vol. 8, pp. 200-207 (*Jub.* vol. 7, pp. 216-223); *Vorlesungen über die Aesthetik* [Lecciones de estética], ed. H. G. Hotho, vols. 1-3, Berlín, 1835, ctl. 1384-1386; vol. 1, en *Hegel's Werke*, vol. 10,1, pp. 84-90; 205 ss. (*Jub.* vol. 12, pp. 100-106; 221 ss.); *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Lecciones sobre la historia de la filosofía], ed. K. L. Michelet, vols. 1-3, Berlín, 1836, ctl. 557-559; vol. 2, en *Hegel's Werke*, vol. 14, pp. 59-64; vol. 15, pp. 642-644 (*Jub.* vol. 18, pp. 59-64; vol. 19, pp. 642-644). Además de estos tres ejemplos, destaca una discusión sobre la ironía llevada a cabo en la reseña sobre Solger «Ueber: 'Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel'» [Sobre los escritos y correspondencia póstumos de Solger] (1828), en *Vermischte Schriften*, ed. Fr. Förster y L. Baumann, vols. 1-2, Berlín, 1834-1835, ctl. 555-556; vol. 1, en *Hegel's Werke*, vol. 16, pp. 436-506 (*Jub.* vol. 20, pp. 132-202).

187. Probable alusión a las ideas del pastor N. F. S. Grundtvig (1783-1872) sobre la comunidad como fundamento del cristianismo.

188. Con alguna pequeña modificación, se recoge la cita de la traducción de Schlegel y Tieck, *König Richard der Dritte*, en *Shakspeare's dramatische Werke*, cit., vol. 3, 1840, p. 278 (acto II, escena 1).

189. Cf. Rom 8,26.

190. Probable alusión a 1 Cor 14,2.

191. Cf. *SKS* 1, p. 139/*ESK* 1, p. 140.

192. La distinción entre la identidad propia de Sócrates, concebida como ironía, y la elaborada por Platón al servicio de su filosofía es analizada detenidamente por Kierkegaard en la primera parte de *Sobre el concepto de ironía* (cf. *SKS* 1, pp. 89 ss./*ESK* 1, pp. 96 ss.).

193. Cf. *Diogen Laërtses filosofiske Historie*, cit., vol. 1, p. 66.

194. Cf. Platón, *Fedón* 118a.

195. Cf. *Diogen Laërtses filosofiske Historie*, cit., vol. 1, p. 379.

196. Cf. Mt 6,4; 6,6; 6,18.

197. Alusión al cuento de los hermanos Grimm «Der Schneider im Himmel» [El sastre en el cielo], en *Kinder- und Haus-Märchen* [Cuentos infantiles y familiares], ed. J. L. K. y W. K. Grimm, vols. 1-3, 2.ª ed., Berlín, 1819-1822 [1812], ctl. 1425-1427; vol. 1, pp. 177-179.

198. Cf. *Diogen Laërtses filosofiske Historie*, cit., vol. 1, p. 403; *SKS* 18, p. 161 (JJ: 69).

199. Cf. Platón, *Crátilo* 402a.

200. Cf. W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., vol. 1, p. 220.

GLOSARIO

Aabenbare, det: lo manifiesto
Aabenbarelse: manifestación
Aand: espíritu
Absurde, det: el absurdo
Æsthetik: estética
Æsthetiker: esteta
æsthetisk: estético, -a
ahne: presentir, barruntar, vislumbrar
Almene, det: lo general
Alvor: seriedad, en serio, severo, -a
Anfægtelse: desafío
Angest: angustia
Anledning: ocasión, causa
Anledning, i: a propósito

Bedrag: engaño, impostura
bedrage: engañar, defraudar
Bedrager: impostor
Begivenhed: acontecimiento, suceso
Beslutning: decisión, resolución
besynderlig: extraño, -a, curioso, -a, estrambótico, -a
Betingelse: condición
betænke: pensar, ponerse a pensar, reflexionar, considerar
betænkelig: preocupante, dudoso, -a
Bevidsthed: conciencia
Beviis: prueba
Bevægelse: movimiento

dæmonisk: demoníaco, -a
Daarskab: necedad, locura

Elendighed: miseria
Elskov: amor, pasión amorosa
Endelighed: finitud
Enkelte, den: el individuo singular; el individuo
Erindring; Erindren: recuerdo, recordar
Ethik: ética
Ethiske, det: lo ético
evig: eterno, -a
Evighed: eternidad

Fakticitet: noción de los hechos
forsage: renunciar a, abandonar
forsøges: ponerse a prueba, ser puesto a prueba, ser probado
Fortabelse: perdición, pérdida, arrobamiento
Fortvivlelse: desesperación
fortvivlet: desesperado, -a
Forventning: expectativa
Forvildelse: extravío
frelse: liberar, salvar
Frihed: libertad
friste: tentar, incitar, poner a prueba
Fristelse: tentación, prueba

Gjerning: faena, obra, gesta, tarea, acción, actos, asuntos
Glæde, finde; have sin: complacerse, ser para uno una alegría
Glæde: alegría, dicha, felicidad

Græmmelse: aflicción

Hemmelighed: secreto
herlig: glorioso, excelente, maravilloso
Herlighed: gloria, maravilla
Høimodig: magnánimo, -a
Høimodighed: magnanimidad

Incommensurabilitet: inconmensurabilidad
Incommensurable, det: lo inconmensurable, inconmensurabilidad
Individ: individuo
Individualitet: individualidad, individuo

Kjærlighed: amor
Klogskab: perspicacia, astucia
Kløgt: prudencia, astucia, cordura, sagacidad
Kløgtig: astuto, -a, ingenioso, -a, sagaz

Letsind, Letsindighed: frivolidad; ligereza
letsindig: frívolo, precipitado, descuidado, ligero
liden: sufrimiento, padecimiento
Lidende, den: el sufriente, el que sufre
Lidenskab: pasión, apasionamiento
lidenskabelig: apasionado
Ligegyldighed: indiferencia

Mediation: mediación
Medlidenhed: compasión
Melancholi: melancolía
melancholsk: melancólico, -a
Modsigelse: contradicción, objeción

Nød: miseria, penuria, indigencia, necesidad
Naade: gracia

offre: ofrecer, sacrificar
Øieblik: instante, momento.
ophæve: superar, asumir, derribar
Ophævelse: superación
Ophævelser: concesiones
overhovedet: en general, por lo general

Paradox: paradoja
paradox: paradójico, -a
Phantasi: fantasía
prøve: poner a prueba
Prøvelse: prueba

Qval: tormento

religieus, -e: religioso, a
Religieuse, det: lo religioso
Resignation: resignación
retfærdig: justo, justificado
Ridder: caballero
ridderlig: caballeroso

Sandhed: verdad
sandselig: sensual
Selvbedrag: autoengaño
Selvkjærlighed: amor propio
Sjæl: alma
sjælelig: anímico, -a
Slægt: generación, estirpe, descendencia, género humano, naciones, parientes
Sorg: pena, luto, aflicción, pesar
sorgløs: descuidado, despreocupado
Sorgløshed: despreocupación
Spring: salto
Stemning: temple de ánimo, entonación, emoción
Strid: combate, disputa, lucha
stride: combatir, disputar, luchar
sympathetisk: simpático, -a
Sympathie: simpatía
Synd: pecado
sædelig: moral
Sædelige, det: la moral, lo moral
Sædelighed: moralidad, costumbres
Sørgende, den: el apenado

Taushed: silencio
Tilværelse: existencia
Timelighed: temporalidad
Tro: fe
Trofast: fiel, leal
Troskab: fidelidad
Tungsind: pesadumbre
tungsindig: apesadumbrado, -a, melancólico, -a

tvetydig: ambiguo, -a
Tvivl: duda

Undtagelse: excepción
Usandhed: falsedad

Vemod: ansia, tristeza
vemodig: triste, nostálgico, -a

Videnskab: ciencia
Vidne: testigo
Vidunder: prodigio
Viisdom: sabiduría
Vildfarelse: engaño, error
Virkelighed: realidad
Vred: cólera, ira

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Søren Kierkegaard (Copenhague, 1813-1855)

Figura entre los grandes de la historia del pensamiento. Su personalidad y su obra han sido calificadas de «tumultuosas, desbordantes e incontenibles» y han estado constantemente sometidas a las más diversas interpretaciones por parte de las corrientes filosóficas y teológicas que le sucedieron. Arrinconado al principio por su enfrentamiento con la cristiandad establecida, fue rescatado, pero cayó pronto en el olvido. Recientemente se ha recuperado el interés por su magnífica obra y por su inquietante personalidad, fruto del cual son los numerosos estudios y congresos en torno a su pensamiento y la nueva edición crítica de sus escritos.

En el marco de la edición castellana de los *Escritos* de Søren Kierkegaard, basada en la edición crítica danesa, han sido ya publicados: *Escritos* 1. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía* (²2006); *Escritos* 2. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* I (2006); *Escritos* 3. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* II (2007); *Escritos* 4/2. *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos* (2016), y *Escritos* 5. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas* (2010). De Kierkegaard han sido también publicados en esta misma Editorial: *Los lirios del campo y las aves del cielo* (2007), *La enfermedad mortal* (2008), *Ejercitación del cristianismo* (2009), *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* (2011), *El Instante* (²2012), *La época presente* (2012) y *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)* (2014).